# INSTITUTIONES

# METAPHYSICÆ GENERALIS

## ÉLÉMENTS D'ONTOLOGIE

PAR LE

P. Pedro DESCOQS S. J.

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU SCOLASTICAT DE JERSEY

---

**TOMUS PRIMUS**

INTRODUCTIO ET METAPHYSICA DE ENTE IN COMMUNI

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR

A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXV

# INSTITUTIONES

# METAPHYSICÆ GENERALIS

OPERA EJUSDEM AUCTORIS

---

**A travers l'œuvre de M. Ch. Maurras,** 3e édition refondue, 1913, in-8 cour. (*Épuisé.*)

**Monophorisme et Action française,** 1913, in-8 cour., XII-168 pages.

**Essai critique sur l'Hylémorphisme,** 1924, in-8 carré, IV-416 pages.

**Systèmes et questions de Métaphysique,** 1re série. Extrait des « Archives de philosophie », vol. II, cah. 2, 1924, in-8 raisin, 92 pages.

---

Omnia venumdantur apud G. Beauchesne.

# INSTITUTIONES

# METAPHYSICÆ GENERALIS

## ÉLÉMENTS D'ONTOLOGIE

PAR LE

P. Pedro DESCOQS, S. J.

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU SCOLASTICAT DE JERSEY

### TOMUS PRIMUS

### INTRODUCTIO ET METAPHYSICA DE ENTE IN COMMUNI

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXV

*Nihil Obstat*
Blasius ROMEYER, S. J.

IMPRIMATUR
G. AUDOLLENT, v. g.
Parisiis, die 8ª Julii 1924.

# MONITUM

*Præsens opus non est liber manualis qui alumnis Seminariorum tradendus sit ut in scholis explicetur. Dum auctor illud conscribebat, potius et præsertim ad lectores philosophiæ scholasticæ* (1) *attendebat, quibus aliqua documenta præbere cupiebat ut munere suo difficillimo facilius fungerentur. Non quod unquam stolide in ejus mentem venerit materiam lectionum complete digestam eis suppeditare ! Sed theses solito magis evolutas proponere intendebat, respectus quibusdam minus frequentes, fontesque demum aliis ignotos adaperire, qui vim doctrinæ magis intelligibilem redderent et quantum late vel arcte magnæ scholasticorum controversiæ paterent ostendere conarentur. Ex quibus fieret, — sic saltem speravit auctor res ita fore, — ut labor præparationis et reflexionis allevaretur, imo et excitaretur.*

*Sed præter magistros, quibus incumbit doctrinam scholasticam in seminariis et universitatibus tradere, illos etiam discipulos auctor suppetiari studuit, qui, cum ad res philosophicas aptiores invenirentur, doctrinam ad usum omnium in lectionibus publicis traditam intimius perscrutari cuperent et sibi rationem doctrinæ traditæ reddere vellent. Faxit « Lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum », ut et magistri et discipuli ab hoc humillimo opere, etsi non lumen exhaustivum, aliquos saltem igniculos accipiant.*

*Latine simul et gallice conscribuntur* Institutiones *nostræ : quod fortasse mirum quibusdam videbitur, qui anteposuissent opus « factionis » magis harmonicæ, lingua latina scilicet exclusive scriptum aut gallica pariter exclusive. Et recte quidem, si ad « artem » solam prius esset attendendum, non vero ita, si ad utilitatem illorum cum magistrorum tum discipulorum qui hunc librum usurpabunt, imo si ad bonum ipsius doctrinæ. Hæc enim doctrina, quæ est doctrina pure scholastica, linguam latinam ita propriam habet ut quoad multa sensus plenus veritatis et mens genuina doctorum qui scholam illus-*

(1) Quid sit philosophia scholastica et quomodo hæc denominatio sit intelligenda, apte proponit De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 5e édit., 1924, t. I, p. 10-32.

*traxerunt, præter ipsas voces ab ipsis usurpatas intelligi et verti nequeat ; prælerea qui eamdem doctrinam docent in seminariis, ex voluntate magisterii supremi, et quidem, summa sapientia atque merito, tenentur eadem lingua latina uti* (1), *saltem quoad essentialia. Quare methodum mixtam admisimus. Omnia quæ directe ad materiam essentialiter scholasticam pertinebant latine proposuimus, ut ad verba et ad mentem antiquorum Doctorum et præsertim S. Thomæ magis appropinquaremus. Cetera vero quæ ad abundantiam et evolutionem doctrinæ spectant, et expositionem magis fluentem requirunt, aut problemata a modernis agitata volvunt, sermone gallico proposita sunt : re quidem vera, ita multi professores procedunt et melius quæstiones reddunt intelligibiles, etiamsi aliquando bis in idem cadunt.*

*Ceterum si per tempus futurum licuerit et opportunitas a Providentia concessa fuerit, in mentem nobis fortasse veniet aliquando editionem novam hujus Metaphysicæ parare, quæ lingua gallica exclusive conscriberetur præter omnem apparatum scholarem. Sed antequam hujusmodi consilium inierimus, opus præsens, quod nobis multo utilius videtur, erit absolvendum.*

*Invitis aliquibus modernis, retinuimus usum proponendi materiam secundum ordinem thesium, ad præcipuas doctrinas in præstantiore luce collocandas. Nos quidem non latet hunc usum non omnibus arridere. Sic recens quidam, cum de variis « manualibus » philosophiæ scholasticæ sæculo XIX° editis loqueretur, scribebat : « pour comble et comme si l'auteur avait fait la gageure de supprimer tout intérêt de curiosité, comme toute sensation heureuse de progrès et de découverte, la doctrine s'énonce sous forme de thèse à la manière des théorèmes de géométrie »* (2). *Cui crimini libenter concedimus theses, — quippe quæ sint entia, — non esse multiplicandas sine necessitate, ideoque formam thesium ubique et de omni materia non esse usurpandam. Sed contendimus hanc eamdem formam, si theoriis generalibus, et præcipuis doctrinæ capitibus applicetur, maximi esse commodi atque utilitatis, sive ad claritatem idearum fovendam, sive ad memoriam sublevandam : thesis enim præ oculis ponit quid doctrinæ præcipuum argumentatio inductiva, aut deductiva, a priori*

---

(1) Cf. epistolam apostolicam Pii XI ad Card. Bisleti « Officiorum omnium sanctissimorum... » 1 aug. 1922, in qua majores disciplinæ scholasticæ exhibentur « quæ latine utique et tradendæ et percipiendæ sint » (*Acta apostolicæ Sedis*, 1922, p. 453).

(2) *Revue du Clergé français*, 15 oct. 1920.

*aut a posteriori, sit stabilitura, et puncta essentialia ita compendiose suggerit ut quasi uno oculo comprehendantur. Quibus capitibus bene perspectis, tunc varia membra secundaria eis jungere atque inter se vincire licet, quin periculum adsit partes disjectas, sine ullo vinculo apparente, proponendi. Ceterum si ratio supra ab objiciente allata fundaretur et philosophia ad modum fabulæ amatoriæ tradenda esset, non intelligeretur cur detractores hujus methodi non rejicerent etiam omnem inscriptionem capitum et paragraphorum !... Quare hunc jam antiquum usum, qui plus minusve semper ab omnibus auctoribus scholasticis usurpatus est, in materiis præcipuis retinebimus : in aliis vero quæ tantum ad evolutionem doctrinæ pertinent, vel minoris sunt momenti, non* (1).

*Volumus confidere Deum omnipotentem, ad cujus majorem gloriam præsentes* Institutiones *ordinantur, eas esse accepturum, iisque mediantibus, rerum metaphysicarum paulo intimiorem intellectum aliquibus suis servis esse comparaturum. Sic magis atque magis in cognitionem ipsius Entis, quod est Esse per se subsistens, atque in Ejus amorem devenient, cui soli honor et gloria.*

Jersey, 1 jun. 1924.

---

(1) Nous touchons ici à une question de méthode d'enseignement qui a son importance, mais que ce n'est évidemment pas le lieu de vouloir trancher : procédé *baconien* surtout empiriste, ou procédé *cartésien* avant tout déductif, ou encore procédé à la fois inductif et deductif, ont chacun leurs partisans en pédagogie comme sur le terrain de la recherche scientifique proprement dite. Mais si nous comprenons dans une certaine mesure que la question se pose quand on travaille sur ce dernier terrain, ou lorsque l'on a affaire à de très jeunes intelligences qui ignorent tout de la philosophie, à des adolescents, incapables encore de fixer leur attention sur une idée abstraite, nous ne voyons pas qu'elle puisse raisonnablement se discuter lorsqu'il s'agit d'exposer scientifiquement une discipline telle que la philosophie scolastique à des esprits déjà mûrs et qui sont sortis de l'enfance. Il appartiendra toujours au professeur d'intéresser ses élèves autant qu'il le peut par des éclaircissements soit historiques, soit scientifiques, sur les diverses questions qu'il traite, de mettre en lumière ce qui constitue la difficulté ou l'importance du problème envisagé, d'insister sur les grandes lignes et la marche générale de la démonstration avant d'en venir au détail, etc., tous procédés qu'il serait impertinent de détailler ici. Mais vouloir sous quelque forme que ce soit, par exemple à la suite de Condillac (*De l'art de penser*, Œuvres, t. VI, p. 251) que, en métaphysique, « l'ordre des choses dans lequel la vérité doit être exposée soit toujours celui dans lequel elle a été trouvée », sous prétexte que « la meilleure manière d'instruire les autres, c'est de les conduire par la route qu'on a dû tenir pour s'instruire soi-même », cela en effet pourra donner parfois la sensation de progrès et de découverte, mais, en tant que principe général, cela est une erreur manifeste et de nature à fausser complètement la perspective philosophique.

# PROLEGOMENA

## DE METAPHYSICA IN GENERE

---

## CAPUT PRIMUM

### NOTIO METAPHYSICÆ (1)

---

#### § 1. — FACTA UNDE PROFICISCIMUR

Primo adumbrandi sunt varii gradus secundum quos ad notionem Metaphysicæ determinatam pervenire licet. Ut enim, quid sit Metaphysica, melius intelligamus, via ascensus sequenda et a factis maxime communibus nobis proficiscendum esse videtur. Quare a motu locali, qui est omnibus obvius, exordium sumemus et analysi eum subjiciemus, donec, occasione hac data, omnes species cognitionis quasi perlustraverimus et metaphysicam adepti simus.

Supponamus ergo duos globulos eburneos dari, quorum prior a me projectus in tabulam planam (de billard) posteriorem feriat atque moveat. Experientia sensibili percipimus motum, seu localem trans-

---

(1) **Auctores.** — ARISTOTELES, *Metaphysicorum*, l. I, c. I ; V, c. I cum commentariis S. Thomæ ; — S. THOMAS, *Proœmium* in Aristotelis Metaphysicam ; — SUAREZ, *Disputationes Metaphysicæ*, Disp. I, s. 1 et 2 ; — DELMAS, *Ontologia*, th. I ; — DOMET DE VORGES, *Abrégé de Métaphysique*, t. I. p. 1-17 ; — MONACO, *Prælectiones Metaphysicæ generalis*, Introductio ; — GILSON, *Le Thomisme*, p. 22-38 ; — OLLÉ-LAPRUNE, *La philosophie et le temps présent*, passim ; — KLEUTGEN, *Philosophie scolastique*, n. 68 (t. I, p. 131 sq.) ; n. 323-325 (t. II, p. 11 sq.) ; n. 526-527 (t. II, p. 528) ; — P. DE REGNON, *Métaphysique des causes*, l. I. ; — MERCIER, *Ontologie*, Introd. et Première Partie, § 1 ; — SENTROUL, *Kant et Aristote*, c. VIII, p. 307-317 ; præsertim *Qu'est-ce que la philosophie ?* ; — SERTILLANGES, *Saint Thomas*, t. I, p. 22-27, etc... ; — MARITAIN, *Eléments de philosophie*, Introduction générale, p. 66-83 (fasc. I) ; — L. BAILLE, *La Métaphysique vit-elle encore* (« Etudes », 1902, t. 92. p. 755 sq.); *Pourquoi faire de la métaphysique* (« Etudes », 1903, t. 96, p. 5 sq.) ; — RAMIREZ, *De ipsa philosophia in universum*, in « La Ciencia tomista », 1923-1924.

Inter philosophos modernos non-scholasticos aliqua bona, pessimis mixta, habent BERGSON, *Introduction à la Métaphysique*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 1903, p. 1 sq., et DUNAN, *La légitimité de la Métaphysique*, ibid. 1906, p. 651 sq.

lationem utriusque : unus movet alterum, alter movetur. Sed ultra pergere licet.

*A*. Inter motum unius et motum alterius, inter vim quæ in uno invenitur et alteri communicatur, inter directionem quam prior habet et illam quam alter sequitur, quærit mens num adsit relatio constans quam ope variarum experientiarum definire liceat. Sed talis quæstio, ut patet, minime pertinet ad metaphysicam.

*B*. Duo globuli nostri sunt sphera, h. e. entia quæ forma, magnitudine, massa determinata sunt prædita. Hæc autem forma, seu sphericitas, hæc magnitudo, hæc massa a nobis apprehendi possunt quin spectemus motum globulorum, vel alias eorum proprietates : calorem nempe, resistentiam, etc... Et potest quæri num liceat, non tantum motum globulorum sed etiam ipsos globulos mensurare. Sed hæc iterum quæstio ad metaphysicam non pertinet, nec ad intimam globulorum cognitionem usque pertingit.

*C*. Unde pergamus. Motus ille globulorum, quid sit in se, imo quid sit motus in se, statim quæro. Estne idem ac globuli, ita ut cum eis identificetur, an non ? Negative respondetur : nam si ita esset, globulus semper moveretur, quod non ita fit. Motus ergo est aliquid præter globulum. Sed tunc illud aliquid potest ne stare in se, seu dari separatum a globulo? Hæc autem quæstio, semel posita, apparet insana : patet enim non posse dari motum nisi motum *alicujus*. Quo dato, etiam statim sequitur motum *accidere* globulo, nam globulus modo stat, modo movetur.

Sed ille motus qui sic accidit globulo, sive quatenus accidit, sive quatenus supponit qualitatem quamdam corporis, vel principium alius generis mediante quo globulus transit ab uno loco ad alium, caditne vel non, ut talis, sub sensu ? Cui quæstioni jam difficiliori respondetur sensum percipere globulum motum, non vero motum distinctum a globulo, intellectum vero solum percipere distinctionem quæ est, in casu præsenti, substantiæ et accidentis. Porro præcise quatenus hic attingimus aliquid præter sensum, dicimus nos aliquid metaphysicum jam attingere.

*D*. Ille globulus qui non est idem ac motus, cuique accidit motus est aliquid quod stat sub motu, quod ei substat : unde dicimus eum esse aliquam substantiam. Sed illa substantia, quid est sive in se, sive quatenus sese opponit motui ? Donec hæc omnia non definivero, sane et motum et globulum non explanavero. Unde quæro principia quibus constat *hoc ens*, quæque illud mihi intelligibile reddent. Porro principia globuli constitutiva, alia erunt sensibilia et phy-

sica, illa nempe elementa in quæ dividi et resolvi potest, alia vero quæ hæc ipsissima elementa physica reddent rationi intelligibilia, quæque iterum sensus transcendunt. — Hæc autem præcise qua talia metaphysica rursus erunt dicenda.

*E.* Ille autem actus quo globulum intelligere conatus sum, quo notionem motus in se, accidentis et substantiæ abstraxi, nonne ipse aliquid in me manifestat singulare, prorsus quidem immateriale atque iterum sensum omnino transcendens ? Quodsi verum est, nonne præterea aliquod principium immateriale in se et quidem positive, quod sensum transcendat et mediante quo hæc omnia in me percepi existere, erit affirmandum ? — Et hoc etiam erit magis metaphysicum.

*F.* Denique tandem ego qui globulum intelligo, et globulus iste et omnia quæ oculis meis subjacent, sufficiuntne sibimetipsis in esse, seu habentne in se rationem quæ sibi sufficiat ut originem ac naturam eorum intelligere possim, annon ? Quænam autem sit illa ratio. positive quidem immaterialis et, ut patet, summe metaphysica, erit scientiæ quæ dicitur metaphysica imprimis decernere ; imo hanc causam supremam, quæ sit ratio intelligibilitatis omnium, definire et determinare statim video et intelligo illius scientiæ esse objectum summe proprium, ejus coronam et, ut ita dicam, mercedem.

Ex quibus jam obtinetur aliqua notio confusa metaphysicæ. Antequam eam modo distinctiori proponamus, jam ex præcedenti analysi plura, ad hanc definitionem utilia, concludere licet.

## § 2. — RECOLLECTIO FACTORUM

A. **Quid sit cognitio ?** — Percipimus et globulos et eorum motum, ita ut nobis sint *præsentes et noti :* porro in hoc dicitur constare cognitionem. Sed præter hanc descriptionem generalem, vix ullam definitionem distinctiorem proponere licet : est enim factum primitivum, quod sit in elementa simpliciora irreductibile, cujusque nota propria quasi immediate per intuitionem apprehenditur. Hoc solum constat, in quocumque ordine consideratur, cognitionem, ut in superiori exemplo patet, duo semper supponere : *subjectum* quod respicit et *objectum* quod respicitur (quod jacet ob oculos) ; nec in se intelligitur, nisi quatenus cognocens aliquo modo *fit* objectum cognitum, seu illud sibi *assimilat* et cum eo *unum* fiat.

Par la connaissance, le sujet est mis en relation avec l'objet, s'unit à lui d'une certaine manière, en même temps qu'il s'oppose à lui. Or, cette mise en relation, cette union du sujet et de l'objet ne se conçoit pas en dehors d'une certaine *assimilation* de quelque façon qu'on l'explique. Quant à l'opposition et à la dualité du sujet et de l'objet, elle se retrouve dans toute connaissance finie : l'être qui n'est pas son acte ne prend conscience et connaissance de soi et de l'autre qu'en s'opposant à soi et à l'autre (1). Pour avoir prétendu supprimer cette relation essentielle de l'objet et du sujet et éliminer de notre acte de connaissance l'un des deux termes qui le constituent essentiellement, l'intuition de M. Bergson est complètement inadmissible (2).

Comme nous le dirons plus loin d'ailleurs, cette opposition du sujet *moi* avec lui-même dans l'acte de conscience, se réalise d'ordinaire dans l'appréhension et à l'occasion d'un objet extérieur ; mais la représentation de celui-ci n'en est pas une partie constitutive : il y suffit du sujet et de l'*acte* distinct du sujet par lequel celui-ci est constitué connaissant, de non-connaissant qu'il était au préalable, pour que ce même sujet puisse s'appréhender comme objet et devenir présent à lui-même.

B. **Quænam sit origo cognitionum nostrarum.** — Profecti sumus ab experientia externa. Porro quod omnis cognitio, etiam summe metaphysica, ab experientia sive externa (ut in exemplo allato), sive interna, oriatur, hæc est veritas maxime tenenda, quæ sic a S. Thoma (3) declaratur : « Dicitur omnis cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quo mens cognoscit, sensus apprehendat, sed quia ex his quæ sensus apprehendit mens in aliqua ulteriora manu ducitur sicut etiam sensibilia intellecta manu ducunt in intelligibilia divinorum ».

Unde immediate concluditur necessitas — quæ naturam nostram ex corpore et spiritu compositam consequitur (non sumus angeli !) — initium sumendi in studiis metaphysicis ab experientia, nec ullam realitatem metaphysicam admittendi cujus objectivitas non sit deducta aliquo saltem titulo ex ordine reali, experientiæ subjecto.

C. **Tres quasi gradus dari in cognitione.** — Rursus ex exemplo supra proposito et aliis applicato, patet distinctio variarum cognitionum.

---

(1) Cf. Geny, *Revue de Philosophie*, nov. 1908, p. 453 ; Cardinal Mercier, *Psychologie* [8], p. 136-137 ; Garrigou-Lagrange, *Dieu...*, p. 294 ; Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 96 sq. et *L'être et la connaissance*, dans *Mélanges thomistes*, 1923 ; Debaisieux, *Analogie et symbolisme*, p. 51 ; Aubron, in *Archives de philosophie*, t. I, p. 25-31.

(2) Lahr-Picard, *Cours...* t. II, p. 322, 325 sq.

(3) *De Ver.*, q. X, a. 6. Cf. *Ibid.*, q. X, a. 8 c. et 9 ; *Ia P.*, q. LXXXIV, a. 7, etc., etc. Nostram cognitionem a sensu oriri permulti Patres Ecclesiæ jam propugnaverunt, ut collegit Debaisieux, loc. cit., p. 68, note.

1°. — Cognitio **spontanea** qua attinguntur realitates ordinis physici seu sensibilis, et psychologici (mundus exterior atque τὸ Ego) ; sic in exemplo : globuli et ego cognoscens.

Porro hic ordo sensibilis sub duplici respectu apprehenditur (1) :

*a*) Respectus STATICUS seu *entis*. Existunt res, inter quas locus præcipuus datur proprio Ego. Hoc autem Ego conscientiæ apparet tamquam aliquid extensum, motu immanenti præditum, sentiens et intelligens, etc..., non vero ad modum monadis cujusdam quæ januis et fenestris privetur (Leibniz). Mediantibus enim sensibus externis, ei manifesta fiunt corpora externa ut extensa, variisque prædita qualitatibus, quippe quæ sint colorata, sonora, etc... Denique realitas externa apparet tamquam multiplex, et quidem duplici modo, specie videlicet et numero. Varii enim complexus apparentiarum sensibilium quandoque ita diversi sunt, ut unus cum alio fere nihil habeat commune : sic differt « globulus » a « flore », vel a « me » ; quandoque vero idem complexus apparentiarum invenitur ter, centies, millies repetitus : sic « miles » qui ita multiplicatur ut fiat exercitus. Ex quibus patet *pluralitatem* esse notam propriam ordinis sensibilis sub respectu statico.

*b*) Respectus DYNAMICUS seu *activitatis* et motus. Realitas physica sensibus apparet tamquam mobilis, mutabilis, inconstans. « Ego quotidie morior », i. e. mutor. Præterea realitas a proprio Ego distincta continuo mutatur : sive *localiter* ut globuli nostri, alii homines, animalia, et terra nostra et sol, unde quattuor anni tempora ; sive præsertim *qualitative* in omnibus corporibus sive organicis et viventibus, sive inorganicis, ut patet ex actionibus chemicis, physicis... Sic mutationes ad varias classes revocari possunt. Etenim vel res mutantur *sine* alteratione, v. g. per motum localem ; vel mutantur *cum* alteratione. Hæc autem alteratio erit vel *totalis* (generatio et corruptio) vel *partialis :* et hæc iterum erit vel qualitativa (alteratio simplex) vel *quantitativa* (augmentum vel decrementum). Mutationes non fiunt sine ulla lege, sed ordo quidam constans in eis viget, quo inspecto determinari possunt diversæ rerum naturæ. Hinc quattuor regna numerantur in rebus visibilibus : inorganica, plantæ, bruta, homo (2).

2°. — Cognitio **scientifica**. — Ultra cognitionem spontaneam cum pergit, mens, reflexione utens, data primitiva scrutatur, inter se confert, leges generales, inductionis ope, quærit et invenit, atque demum varia phænomena per causas suas immediatas saltem et proximas explicare conatur : sic in nostro exemplo inquirit relationes motus et corporis, seu ejus massæ... etc...

Ut autem multiplicitatem et phænomenorum et legum ad unitatem reducat, hæc omnia secundum aliquas rationes communes mens paulatim distribuit, quæ objectum formale variarum scientiarum

---

(1) Cf. MERCIER, *Ontologie*, n. 204-205, p. 424-429 et *Traité élémentaire*, t. I, p. 557 ; P. DE MUNNYNCK, in *Revue néo-scolastique*, 1913, p. 18-20.

(2) Cf. MERCIER, *loc. cit.*

evadunt. Hæ autem scientiæ particulares in varias classes dividuntur, quarum præcipuæ sunt :

*a*) *scientiæ physicæ* et *naturales*, quæ observationi sensibili immediate subsunt, quarum vero objecta sunt motus, vita...: aliis verbis, omnia quæ pertinent ad constitutionem entium physicam et sensibus aliquo modo perceptibilem ;

*b*) *scientiæ mathematicæ* quæ ad quantitatem phænomenorum ejusque mensurationem spectant.

3°. — Cognitio **philosophica**. — Cognitio quæ scientifica dicitur, tantum ad causas proximas et apparentes phænomenorum respicit. Mens autem ultra phænomena inquirit et quid manifestent, quid sub eis lateat, quid sit mundus, quid homo, unde procedant, quonam tendant, a. v. ad ultimas rerum causas pertingere intendit. Hæc cognitio proprie philosophica dicitur (1).

Sed inter varias disciplinas quæ philosophicæ dicuntur, aliæ ad *praxim* spectant, sive de instrumento omnis speculationis et de normis ad verum assequendum agunt, sive regulam morum et ordinem entis moralis ad suum finem obtinendum statuunt. Aliæ vero quæ sunt *theoreticæ* ad rationem intimam rerum spectant, et varia entia, sive in seipsis sive in proprietatibus suis, explicare conantur, ita ut menti intelligibilia fiant et ratio reddatur cum eorum naturæ tum eorum realitatis existentialis. Philosophia vero theoretica non tantum quærit quid sint entia, sed etiam quid sit *ens*, quid valeat hæc notio universalissima, quomodo objective distribuatur in varia entia, etc... Porro his variis partibus philosophiæ theoreticæ speciatim reservatur nota « philosophica », vel potius dicuntur « metaphysica » aut partes metaphysicæ (2).

Ut hæc melius intelligamus, iterum redeamus ad exemplum initio propositum. Etenim sub *D. E. F.* quæstiones posuimus quæ præcise varia objecta cognitionis metaphysicæ suggerunt et ad notionem metaphysicæ propriam nos gradatim ducunt, simul atque ostendunt hanc cognitionem metaphysicam varias scientias pervadere :

---

(1) Cf. MERCIER, *Traité élémentaire*, t. I, p. 16-22 ; *Ontologie*, n. 1 ; DE WULF, *Introduction à la Philosophie néoscol.*, p. 113.

(2) La « philosophie », dans le langage courant, a un sens plus étendu que la métaphysique et sans doute à bon droit ; mais le cœur de la philosophie, ce qui en fait une science absolument à part, c'est la métaphysique. Les autres branches de la philosophie ne sont telles qu'à condition de se rattacher immédiatement et étroitement à la métaphysique.

*a*) Principia intrinseca corporum ex quibus in se ipsis intelligibilia redduntur : materia, extensio quantitativa : hæc nonnisi indirecte sensibus sunt pervia, et erunt objectum formale *Cosmologiæ*.

*b*) Vita, sensatio, cognitio, quid in se sint et a quibusnam principiis procedant : hæc certe quatenus talia sub sensibus non cadunt et erunt objectum formale *Psychologiæ*.

*c*) Quænam sit ratio sufficiens, — si datur, — omnium et realitatum et rationum intelligibilium, ex qua omnia quasi procedant, ad quam omnia sive realia sive possibilia confluant, quæ sit principium et finis totius ordinis universi et centrum unitatis summæ, cujus necessitas intellectum vehementer premit : et hoc est objectum formale *Theodiceæ*.

*d*) Ultra tandem quærit mens rationes intelligibiles, modo magis etiam generali, omnium quæ sive sunt sive esse possunt, quæ quidem omnino omnibus rebus communes sunt. Sic ad rationem *entis ut sic* devenit quæ omnia particularia transcendit et omni enti intelligibili communis est. Tunc habetur gradus maxime abstractus cognitionis et consideratio entis in quantum est ens : et hoc erit objectum formale *Metaphysicæ generalis* quæ de ente ut sic et de primis ejus principiis speculatur.

Quibus declaratis, definitionem metaphysicæ proponere licet.

## § 3. — DEFINITIO METAPHYSICÆ

A. **Definitio nominalis.** — Μετὰ τὰ φυσικά primo signaverunt libros Aristotelis, qui, in collectione ejus operum ab Andronico Rhodensi comparata, Physica seu φυσικὴν ἀκρόασιν sequebantur et fragmenta complectebantur a prioribus editoribus adhuc usque omissa, quæ studium mundi aspectabilis transcendebant (1).

Vox autem « Metaphysica », prout scientiam quamdam designat, non invenitur ante Medium Aevum et tunc etiam sic intelligitur : « illa pars scientiæ quæ scientiam rerum physicarum sequitur ». Sic S. Thomas (2) : « Dicitur Metaphysica, i. e. transphysica, quia post physicam dicenda occurrit nobis quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire ».

(1) De cujus collectionis historia, cf. Mercier, *Ontologie*, p. 5, nota ; et præsertim Barthélémy Saint-Hilaire, *Dissertation sur la composition de la Métaphysique d'Aristote*, p. CCLXXI. De ordine et authenticitate variorum librorum hujus operis, cf. Robin, *La pensée grecque*, 1923, p. 289-294, 365 sq.

(2) *In librum Boetii de Trinitate*, q. VI, a. 1

B. **Definitio realis.** — Duplex datur, quæ sese mutuo complent.

1°) SCIENTIA RERUM SIVE PRÆCISIVE SIVE POSITIVE IMMATERIALIUM. Hoc est :

*a*) *præcisive immaterialium*, quatenus possunt esse præter omnem materiam, qualia sunt ens, substantia, causa, — vel etiam quatenus res sive materiales, sive immateriales spectantur secundum principia altiora quæ, qua talia, cognitioni sensibili sunt impervia ;

*b*) *positive immaterialium*, quæ videlicet respuunt materiam : Deus, Angelus, anima (1).

Quæ quidem definitio, apud antiquos scholasticos frequentissima, omnino est retinenda et in praxi semper usurpanda, quippe quæ objectum clarum, ab objecto cujuslibet alius scientiæ distinctum proponat, imo et præsertim rei definiendæ apte respondeat. Notamus tamen eam non adæquatam esse æstimandam, nisi verba « scientia rerum immaterialium » intelligantur de scientia omnium realitatum quæ, ut dicit nomen ipsum, experientiam sensibilem transcendunt. Dolendum est enim complures scholasticos etiam hodiernos, — v. g. Hugon, O. P., Remer, S. J., — hanc definitionem nimis arcte intelligere et propterea metaphysicam separare velle a philosophia naturali, quæ de natura intima corporum tractat. Hic modus loquendi, etsi forte magis conformis antiquorum terminologiæ, non tamen satis fundatus videtur in natura rerum, neque respondere scientiarum progressui ; — imo neque etiam menti profundæ antiquorum, cum rationes et principia secundum quæ spectatur natura corporum in Cosmologia et viventium in Psychologia non possint dici et ipsa neque corpora neque physica. Ut enim alibi videbimus, et ex genuina doctrina scholæ sequitur, *forma* sive anorganici sive bruti non est corpus, neque extensa, item *materia prima* quæ nec est quid, nec quale, nec quantum ; item *quantitas* quæ non est formaliter quanta, sed tantum id quo corpus est quantum, et ita porro. Unde fit ut secundum scholam totam neque forma, neque materia, neque quantitas a sensibus apprehendantur ut talia, sed tantum compositum, ideoque cosmologia vere dici possit *metaphysica corporum*.

Quare, ut omnia pericula omissionis et confusionis vitentur, sit hæc secunda definitio, completiva præcedentis, seu melius explicativa :

---

(1) Cf. MERCIER, *Ontologie*, n. 3 et 7.

2°) SCIENTIA CUJUSCUMQUE ENTIS REALIS QUA TALIS SECUNDUM RATIONES ET PRINCIPIA ULTIMA, QUÆ SENSUM TRANSCENDANT ET NECESSARIA SUNT UT ILLUD QUODCUMQUE ENS SIT ID QUOD EST ET INTELLIGIBILE FIAT. Hoc est :

a) *scientia*, i. e. perfecta rei cognitio, quæ solo rationis non autem fidei lumine comparatur, et rerum altissimas causas quærit (1).

b) *cujuscumque entis realis*, i. e. cui competit aliquo modo esse seu existere, — quod ideo vel existit qua tale aliquo modo (sive in se, sive in alio, sive realiter distinctum, sive non) in ordine rerum, vel saltem in ipsa realitate poni potest. Ex quibus sequitur ens reale quod est objectum Metaphysicæ intelligi primo terminum primæ intentionis ; porro, sicut omnes termini hujus gradus, ab experientia sive interna sive externa (2) originem ducit.

c) *qua talis*, prout videlicet *in se* consideratur, h. e. prout est ens simpliciter, seu in quantum ens (metaphysica generalis) vel prout est ens tale (metaphysica specialis), non quidem secundum species atomas, ut patet, sed secundum summa et ultima genera.

Ens reale sic intellectum opponitur :

— enti mere *logico*, quod est terminus secundæ intentionis (prædicabile...) et formaliter non est nisi in solo intellectu ;

— enti *morali*, quod formaliter respicit regulam morum (3).

d) *secundum rationes et principia ultima*. — *Ratio* est « id omne quo aliquid intelligitur vel intelligi potest ». *Principium* est « id a quo aliquid procedit quocumque modo ». Rationes autem et principia *ultima* erunt illa omnia sive intrinseca, sive extrinseca quæ naturam intimam entis cujusvis menti explicant seu palam faciunt, manifestando omnes perfectiones quibus intrinsece res constituitur et rationes vi quarum illa est, — quocumque modo et in quocumque ordine. Sic distinguitur metaphysica ab aliis scientiis quæ tantum rationes « proximas et immediatas » spectant.

e) *quæ sensum transcendant*. — His verbis tantum magis deter-

(1) Secundum multos modernos, hæc antiqua definitio scientiæ jam obsoleta esset : « Définir la science par la recherche des causes, c'est donner une définition de mots... » (L. WEBER, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1923, p. 82) ! Quæ sententia consentanea est relativismo idealistico illorum scriptorum.

(2) Cf. supra *de Ver.*, q. X, a. 6.

(3) Utrum *ens morale* debeat annon reduci ad ens reale, disputatur. Sed si in se prout dicit relationem ad finem ultimum et perfectionem entis rationalis, ambigi non potest ens morale esse imprimis reale, ideoque ad metaphysicam pertinere, sicut et principia prima ordinis moralis. Cf. infra, p. 585-592.

minantur illa quæ præcedunt : rationes enim et principia ultima ordinis intelligibilitatis non cadunt qua talia sub sensibus ; dum contrarium fit sæpe de proximis et immediatis. Præterea sic retinetur quod in definitione antiqua erat optimum, metaphysicam videlicet transcendere physicam et sensum, ideoque esse scientiam rerum sive præcisive sive positive immaterialium.

*f) et necessaria sunt ut...* — Non enim quietatur intellectus nisi quando τὸ ὅτι vel τὸ διότι plene perspexerit et in hoc præcipue consistit intellectio.

Quam notionem generalem Metaphysicæ, iterum infra, modo magis determinato, proponemus libro I, c. 1, ubi ostendemus objectum Metaphysicæ esse ens reale nominaliter sumptum.

### § 4. — DE NOTIONE METAPHYSICÆ APUD MODERNOS

Pour donner une idée du désarroi intellectuel de nos contemporains, il n'est que de résumer brièvement, en le complétant au besoin, l'article « *Métaphysique* » du *Vocabulaire technique* publié par le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, année 1910, p. 203-212.

Dans l'usage moderne, y est-il dit, le sens du mot « métaphysique » se différencie selon qu'on y accentuera davantage soit l'idée de certains êtres ou d'un certain ordre de réalités, soit l' « idée d'un mode spécial de connaissance ». D'où deux grandes divisions, selon que la Métaphysique est considérée :

1°. — Soit comme la **connaissance d'un ordre spécial de réalités** (point de vue *matériel*). Alors, selon les divers auteurs, elle sera :

*a*) Connaissance d'êtres ou de réalités qui ne tombent pas sous les sens : c'est la conception de Bossuet et de toute la tradition scolastique ;

*b*) Connaissance de ce que sont les choses en elles-mêmes par opposition aux apparences : ainsi Schopenhauer (1) ;

*c*) Connaissance des vérités morales du devoir-être, de l'idéal considéré comme formant un ordre de réalités supérieur à celui des faits : telle est l'opinion de Liard ;

*d*) Connaissance de l'Inconnaissable, pour autant que ces deux mots ne sont pas contradictoires : Littré (2) et Spencer (3) sont, parmi les Empiristes, les plus célèbres tenants de ce point de vue. Ribot se contente d'assigner comme objet à la métaphysique ce qui nous est inconnaissable selon les méthodes proprement scientifiques (4).

2°. — Soit comme **un mode spécial de connaissance** (point de vue *formel*), ce qui est la notion de beaucoup la plus fréquente, mais aussi la plus diversement interprétée. Selon les auteurs, elle sera alors :

---

(1) On trouvera, dans l'article cité, des textes caractéristiques qui appuient chacune des notions passées ici en revue, et auxquelles nous n'ajoutons pas de références.

(2) *Auguste Comte et la Philosophie positive*, 1864, p. 519.

(3) *Premiers Principes*, 1re Partie, c. 1-5, v. g. n. 14, 21, 26.

(4) *Psychologie anglaise contemporaine*, préface, p. 3-22.

*a*) Ou bien connaissance intuitive par opposition à la pensée discursive : Bergson et toute son école ont mis récemment cette manière de voir en plein relief ;

*b*) Ou bien connaissance par la raison considérée comme seule capable d'atteindre le fond des choses : ainsi Franck ;

*c*) D'après Kant, elle sera l' « ensemble des connaissances qui se tirent de la raison seule, c'est-à-dire de la faculté de connaître *à priori* par concepts, sans faire appel ni aux données de l'expérience, ni aux intuitions de temps et d'espace ». Il est à noter d'ailleurs qu'à l'étude de la Métaphysique ainsi entendue, Kant n'accordera pas de valeur rigoureusement objective ; la réalité en soi, le noumène nous sera, d'après lui, absolument inaccessible et l'objet propre de la Métaphysique sera la *Critique* de la valeur objective de notre connaissance. Pour beaucoup de contemporains imbus de Kant (cf. programme du baccalauréat) la métaphysique se réduira en fait à ce problème *critique*.

*d*) « La métaphysique doit se définir une conception de quelque chose dans laquelle entre, avec plus ou moins de clarté et de distinction, une conception de toutes choses » (Dunan). Et W. James : « Metaphysics means only an unusually obstinate attempt to think clearly and consistently ».

*e*) A ces conceptions divergentes, on peut rattacher cet aphorisme de Sully-Prudhomme, qui se piquait de philosophie : « Il n'y a de métaphysique dans l'être que l'inconcevable. La métaphysique commence où la clarté finit » (1) ; ou ces paradoxes de Renan appelant la métaphysique : « la catégorie de l'idéal », ce qu'il y a de plus important et de plus chimérique (2).

Encore que plusieurs des sens ici proposés ne soient pas tous nécessairement exclusifs les uns des autres et que quelques-uns demeurent susceptibles d'être intégrés dans une définition plus compréhensive de la métaphysique, « il est douteux, comme le remarque en terminant le rédacteur de l'article, qu'on puisse... ramener *les* (disons *ces*) différents sens du mot métaphysique à l'unité » (p. 211). Il est en particulier bien évident que la critique de la valeur de nos connaissances et de notre faculté de connaître ne saurait constituer l'objet propre de la métaphysique. Cette étude critique peut s'y rattacher à titre d'introduction, elle est présupposée à l'étude de la métaphysique comme *condition* nécessaire ; elle n'en fait absolument pas partie.

## § 5. — DE QUADAM ALIA DIVISIONE COGNITIONIS

Dividimus supra cognitionem in *vulgarem, scientificam* et *philosophicam*, juxta nempe gradum perfectionis quem acquirit apprehensio causarum objecti. Sed etiam dividi potest ratione facultatum quæ objectum apprehendunt ; tunc distinguitur :

---

(1) Pareille définition ne vaut évidemment pas plus que celle de cet humoriste dont parle W. James (*Introduction à la philosophie*, trad. Picard, p. 16) et qui compare le philosophe à « un aveugle cherchant à tâtons dans une chambre obscure un chapeau noir qui ne s'y trouve pas ». La seule différence est que Sully-Prud'homme a tout l'air de vouloir parler sérieusement.

(2) Cf. *Feuilles détachées*, 1892, p. 432 sq.

1°. — Cognitio **sensibilis**, quæ per sensus sive externos, sive internos obtinetur. Hac via apprehenduntur facta secundum suam singularitatem et quidem imprimis facta ordinis sensibilis : de valore autem hujus apprehensionis, jam nihil dicere potest sensus ipse, quippe qui non judicet.

2°. — Cognitio **intellectualis** (1), quæ est præter sensibile et materiale. Secundum naturam suam est simplex et immaterialis ; et distinguitur duplex :

*a*) *abstracta*, quæ ex datis sensibilibus a *ratione* hauritur et a conditionibus materiæ individuantibus præscindit. Elementa essentialia hujus cognitionis sunt ideæ universales et principia rationis ; processus autem ejus est discursivus et instrumentum proprium est judicium et ratiocinium ;

*b*) *intuitiva*, qua *intellectus* immediate sese assimilat objecto præsenti, saltem secundum singularitatem ejus existentialem. De hac multum disputatur inter philosophos et postea disputabimus. Quicquid sit de gradu claritatis in apprehensione essentiæ quem hæc intuitio patitur in ente composito ex anima rationali et corpore, negari non posse videtur rationem existentiæ per intuitionem solam esse intellectui perviam, imo tendentiam fundamentalem intellectus nostri esse ad unionem cum objecto suo per intuitionem proprie dictam, et animam humanam apprehendere aliquo modo, etsi valde confuso, per intellectum suam naturam essentialem (2).

1. — Cette division de la connaissance est classique et aussi vieille que la philosophie. PLATON la donnait déjà dans la *République* : « Mon avis est que nous continuions d'appeler *science* la première et la plus parfaite manière de connaître ; *connaissance raisonnée* la seconde, *foi* la troisième, *conjecture* la quatrième ; nous comprendrons les deux dernières sous le nom d'*opinion* et les deux premières sous celui *d'intelligence*, de sorte que ce qui naît, soit l'objet de l'opinion et ce qui est, celui de l'intelligence, de sorte que également ce que l'essence est à ce qui naît, l'intelligence le soit à l'opinion, et ce que l'intelligence est à l'opinion, la science le soit à la foi, la connaissance raisonnée à la conjecture » (3).

Aussi bien, pour lui, la νόησις, qui est la faculté supérieure a pour objet

---

1) Cf. LAHR-PICARD, *Cours de Philosophie*, t. I, p. 670-675.

(2) Cf. P. G. PICARD, *Le problème critique fondamental*, c. 3, 1re th., dans *Archives de philosophie*, cahier II, p. 46 sq. et *La saisie immédiate de Dieu*, 1re Partie, § 2, p. 12-18 ; Bl. ROMEYER, *Science de l'esprit humain*, dans *Archives de philosophie*, cahier I, p. 44 sq.

(3) Ἀρέσκει οὖν ἦν δ'ἐγώ, ὥσπερ τὸ πρότερον, τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν, καὶ εἰκασίαν τετάρτην· καὶ ξυναμφότερα μὲν ταῦτα δόξαν, ξυναμφότερα δ'ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν· καὶ ὅ τι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὅ τι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν. (*Republ.*, l. VII, 533 e-534 a).

propre les essences, et cette connaissance n'a son plein achèvement que dans la contemplation des idées, c'est-à-dire de l'être. D'autre part, la dialectique de l'amour, dans le *Banquet*, conduit à la vision intuitive de la « beauté éternelle qui ne connaît ni la naissance, ni la mort, qui existe en elle-même et par elle-même, de laquelle participent toutes les belles choses » (1).

En parcourant l'histoire de la pensée philosophique, la même conclusion se dégagerait avec évidence : le savoir s'organise à partir des données sensibles pour ne se consommer que dans l'intuition de la réalité subsistante. Que l'on interroge les réalistes ou les idéalistes, des tenants de la philosophie traditionnelle comme saint AUGUSTIN (2), saint THOMAS (3), ou des dissidents comme SPINOZA (4), même réponse sur ce point. Il n'est pas jusqu'à ceux-là mêmes qui nient en fait l'intuition intellectuelle, dans les conditions où nous nous trouvons, Kant par exemple, qui ne reconnaissent en elle le mode de connaître le plus parfait, celui auquel nous visons naturellement et qui seul nous donnerait sans discussion possible la réalité en soi : l'intelligence est faite pour contempler l'être pur.

2. — Sur la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle abstraite, le lecteur est trop amplement renseigné déjà et nous aurons trop souvent par la suite à y revenir pour qu'il soit utile d'insister ici ; mais il sera peut-être à propos de rappeler dès maintenant en quoi consiste la connaissance intuitive (5). Le P. Maréchal va nous l'exposer d'ensemble.

« L'intuition — définie d'une manière absolument générale — est l'assimilation directe d'une faculté connaissante avec son objet (6). Toute connaissance est en quelque façon une assimilation : l'intuition est une connaissance immédiate, sans intermédiaire objectivement interposé ; c'est l'acte par lequel la faculté connaissante se modèle, non pas sur une similitude abstraite de l'objet, mais sur l'objet lui-même ; c'est, si l'on veut, la coïncidence stricte, la ligne de contact commune du sujet connaissant et de l'objet, leur compénétration aussi intime qu'il est possible sans supprimer leur individualité. On peut dire que toute faculté connaissante est natu-

---

(1) Συμπόσιον, c. XXIX, 211 a-212 c.

(2) V. g. *De Genesi ad litteram*, l. XII, c. 24 (Migne, P. L., t. 34, col. 474).

(3) Entre autres passages, cf. III *Contra Gentes*, c. 37 à 63 avec le *Commentaire* de François DE FERRARE ; ou encore *de Veritate*, q. X, a. 4 ad 1 et le Commentaire qu'en a donné le P. Bl. ROMEYER, dans *Archives de philosophie*, t. I, cahier 1, p. 51-52.

(4) *Ethique*, II, prop. 40, scholie 2. Cf. *Court Traité*, IIe P., c. I § 2 et aussi *Réforme de l'entendement*, § 16 sq. (où il distingue non plus trois, mais quatre espèces de connaissance).

(5) Ce mot prête à équivoque, comme l'établit fort bien le P. LAUR-PICARD, *loc. cit.*, p. 675-676. L'intuition dont il est ici question, n'a rien de commun avec ces vues soudaines, ces perceptions immédiates de rapports entre des termes jusque-là distants et hétérogènes, comme en ont souvent les artistes, les mathématiciens, ou avec les divinations de la pensée implicite. (Cf. BAUDIN, *Psychologie*, p. 339). Malheureusement trop d'auteurs ne se préoccupent pas de préciser en quel sens ils prennent ce terme ! Chez DESCARTES, par exemple, l'on a grand peine à démêler si l'intuition, *intuitus*, reste de l'ordre *abstrait*, ou au contraire est une connaissance immédiate, *concrète :* M. CHEVALIER s'est appliqué à éclaircir ce point d'histoire intéressant dans son *Descartes*, p. 172 sq. (cf. HAMELIN, *Le système de Descartes*, p. 78-92).

(6) Le *Vocabulaire technique* de la « Société française de philosophie » (*Bulletin*, année 1909, p. 268) définit ainsi l'intuition : « a) Connaissance d'une vérité évidente de quelque nature qu'elle soit, qui sert de principe et de fondement au raisonnement discursif, sic DESCARTES, *Regulæ*, XII ; b) vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit et saisi dans sa réalité individuelle ». Voir *ibid.*, p. 268-274, de nombreuses citations et observations sur ce sujet.

rellement intuitive, c'est-à-dire que son mouvement propre, son acte, va de soi à l'assimilation. Mais il y a intuition et intuition. Si l'on morcelle l'acte un et total de « connaître » en facultés partielles — et en psychologie humaine, force est bien de se résigner à ce morcelage — le concept supérieur d'intuition, qui résulte de l'analyse de la connaissance comme telle, devra subir lui aussi, pour s'appliquer encore aux actes partiels, des dégradations et restrictions correspondantes : enserré dans des déterminations contingentes, il se muera en une série d'expressions diminuées et analogiques de lui-même ». Puis, après avoir montré en quoi consiste l'intuition sensible, le P. Maréchal poursuit : « Le sens met le sujet *en contact avec du réel*, mais *ne discerne pas, par soi-même, le réel*. La critique de la donnée sensible et la perception proprement dite du réel ressortissent à une faculté supérieure, la faculté de l' « être », l'*intelligence*. Or, l'exercice purement psychologique de cette faculté chez l'homme offre un spectacle de prime abord déroutant. La matière prochaine sur laquelle s'exerce l'activité intellectuelle est constituée tout entière par les données de la sensibilité, par des éléments essentiellement relatifs donc ; d'autre part, l'acte intellectuel est une affirmation absolue de quelque chose qui dépasse le phénomène sensible ; mais ce quelque chose n'est affirmé *qu'en fonction* du phénomène sensible, n'est atteint par l'intelligence que *dans* ce phénomène sensible. L'acte intellectuel, considéré isolément et dans les conditions présentes de son exercice, est donc constructif, synthétique, mais non *pas strictement intuitif :* il réédifie, sur la face interne du modelé phénoménal, l'unité supra-phénoménale qui en est le soutien externe et objectif ; en d'autres termes il retrouve, dans l'apparence sensible, l'*être* absolu de l'objet qui la sous-tend ».

L'auteur développe ensuite sur le pouvoir d'affirmer une théorie qui lui est propre et que nous ne critiquerons pas ici, mais dont il peut être utile dès maintenant de faire connaître ce que le P. Maréchal appelle la « raison profonde » :

L'intelligence humaine n'est pas un simple miroir reflétant passivement les objets qui passent à sa portée, mais elle est une activité, orientée dans son fond le plus intime vers un terme bien défini, le seul qui puisse l'absorber complètement, vers l'Être absolu, le Vrai absolu. L'Absolu a mis sa marque sur la tendance foncière de notre intelligence ; aussi bien cette tendance dépasse-t-elle constamment les intellections particulières : l'esprit, par son dynamisme interne, est chassé d'intellection en intellection, d'objet en objet : mais tant qu'il gravite dans la sphère du fini, en vain s'efforce-t-il d'égaler son mouvement interne, de se reposer dans la plénitude de son acte, d'affirmer l'*être* purement et simplement. Et cette dénivellation, cette disproportion de la tendance et de l'objet actuel est la condition même du *raisonnement*, le stimulant de cette « curiosité » toujours insatisfaite, dans laquelle les anciens Scolastiques avaient bien remarqué le principe de toute spéculation. L'esprit humain est donc *une faculté en quête de son intuition*, c'est-à-dire de l'assimilation avec *l'être*, avec l'Être pur et simple, souverainement *un*, sans restriction, sans distinction d'essence et d'existence, de possible et de réel » (1). Nous discuterons p. 528 sq. cette dernière assertion.

---

(1) *A propos du sentiment de présence*, in *Revue des questions scientifiques*, 1909, t. I, p. 244-249. Non pas que *toute* intuition intellectuelle nous soit refusée dès maintenant, comme semble l'insinuer l'auteur ; mais les intuitions *confuses* que nous pouvons avoir ne nous satisfont incontestablement pas.

# CAPUT SECUNDUM

## DIVISIO METAPHYSICÆ

### § I. — APUD ANTIQUOS ET PHILOSOPHOS MEDII ÆVI

Apud illos philosophia omnes scientiarum species complectebatur. Disciplinæ enim variæ tunc non ita distinguebantur ut aliæ causas proximas et phænomenales rerum spectarent, aliæ vero ultimas. Sane antiqui alias et alias causas non poterant quin certo modo opponerent, sed eas *simul* plerumque tradebant propter nexum qui inter eas vigebat.

A. **Triplex gradus abstractionis.** — Secundum eos ergo, duce ARISTOTELE (1), mens per *triplicem gradum* abstractionis ascendit a materia ad rationes supremas quibus pateflat sibi essentia rerum atque unitas omnium (2).

1°. — **Physica**, in qua mens præ oculis habet tantum ens sensibile extensum prout subjacet qualitatibus sensibilibus ; illud autem *qua tale* considerat, præcisione facta non ab omni materia, h. e. a materia *sensibili communi*, sed ab omnibus determinationibus individuis materiæ quibus fit « hoc » aut « illud » (3), id est a materia sensibili individuali (4).

2°. — **Mathematica** « agit de quantitate ut abstrahit a motu et materia sensibilibus accidentibus vestita » (5), colore videlicet, sapore. Aliis verbis in hoc gradu abstractionis retinetur tantum ex ente extenso et sensibili ratio entis *extensi*, v. g. lineæ, superficies ; sed non fit abstractio ab omni materia, imo e contra retinetur materia *communis intelligibilis* : quantitas enim non potest esse nisi in subs-

---

(1) *Metaphys.*, l. X, c. 7, n. 3.

(2) Cf. KLEUTGEN, *Philosophie scolastique*, n. 322, t. II, p. 88 ; JEANNIERE, *Criteriologia*, p. 42-43 ; MERCIER, *Traité élémentaire*, t. I, p. 28-31 ; LAHR-PICARD, *Cours de Philosophie*, t. I, p. 177-178.

(3) Cf. *Ia P.*, q. LXXXV, a. 6.

(4) Cf. *Ia P.*, q. LXXXV, a. 1 ad 2.

(5) JOANNES a S. THOMA, *Cursus phil.*, t. II, p. 1.

tantia materiali. Unde intelligitur S. Thomas cum dicit mathematicam spectare « numeros, dimensiones et figuras, quæ sunt terminationes quantitatum » et « possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, non tamen possunt considerari sine intellectu substantiæ quantitati subjectæ » (1).

Abstrahit ergo a materia sensibili quacumque et etiam a materia intelligibili *individuali*, non autem a materia intelligibili communi (2).

3°. — **Metaphysica** agit de ente ut sic, « ut abstrahit ab omni materia tam sensibili quam intelligibili » (3), h. e. « etiam a materia prima secundum se quæ solo intellectu percipitur » (4).

Unde manet tantum ut objectum Metaphysicæ :

*a*) ratio entis ut sic et rationes substantiæ, causæ, effectus, veri, boni, ordinis, potentiæ et actus et alia hujusmodi ;

*b*) sed præterea ut objectum habet « quæ etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus » (5).

B. **Duplex sensus metaphysicæ.** — Inde evenit ut Metaphysicam sensu plus minusve stricto intellexerint :

1°. — Metaphysica primo sensu intellecta definita erat ab Aristotele : « Scientia quæ speculatur ens in quantum ens et cetera quæ ei per se insunt : ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό (6). Vocavit eam quandoque *philosophiam primam*, quandoque etiam *theologiam* (7), ita ut eadem diceretur scientia quæ de ente universalissimo et de Ente realissimo tractaret.

2°. — Unde factum est ut huic philosophiæ primæ vel theologiæ,

---

(1) *Ia P.*, q. LXXXV, a. 1, ad 2.

(2) De materia sensibili et de materia intelligibili respective, cf. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, p. 81-87.

(3) S. Thomas, *Ia P.*, q. LXXXV, loc. cit., definit ipse materiam sensibilem et intelligibilem hoc modo : « materia sensibilis dicitur materia corporalis, secundum quod subjacet qualitatibus sensibilibus, scl. calido et frigido, duro et molli et hujusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia prout subjacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiæ quam qualitates sensibiles. Unde quantitates ut numeri, et dimensiones et figuræ, quæ sunt terminationes quantitatum possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili ; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiæ quantitati subjectæ, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi ; possunt tamen considerari sine hac vel illa materia quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali ».

(4) Joannes a S. Thoma, *ibid.* ; Mercier, *Ontologie*, n. 1, p. 3-4.

(5) S. Thomas, *ibid.*

(6) *Metaphys.*, l. IV, 1.

(7) *Metaphys.*, l. X, c. 7, n. 5 et 6.

quæ postea metaphysicæ nomen accepit, adnecteretur scientia omnis entis positive immaterialis. Quamobrem apud philosophos medievales, metaphysica duas partes complectebatur :

*a*) *Metaphysicam generalem*, cujus objectum erat ens commune, seu rationes transcendentales rerum omnium, ut substantia, accidens...

*b*) *Metaphysicam specialem* cujus objectum erat ens positive immateriale, i. e. Deus, intelligentiæ separatæ...

NOTA BENE. — 1°. Tribus partibus philosophiæ modo descriptis (physica, mathematica, metaphysica) constabat philosophia *realis* per oppositionem ad *logicam* et *moralem* (1), quæ dicebantur philosophia *formalis*. Apud S. Thomam *in Ethic. ad Nic.*, l. I, c. 8, eadem habetur divisio quoad rem, sin minus quoad verba.

2°. Ex dictis intelligitur cur *physica* inter opera philosophica sive Aristotelis sive veterum scholasticorum inveniatur ; cur physica, non autem metaphysica, illas disciplinas quas Cosmologiam et Psychologiam hodie vocamus, quæque de corporibus inanimatis et viventibus tractant, complexa sit. Solebant enim tractare simul ea quæ ad naturam ipsam entium materialium pertinent, v. g. ad compositionem materiæ et formæ, et ea quæ tantum eorum phænomena spectant, i. e. corpus extensum quatenus motui subjectum. Metaphysicus autem qui cacumina ordinis intelligibilis speculatur, materiam sub nulla ratione attendit atque materialia omittit (2).

3°. Omissa hac divisione quod ad philosophiam ipsam attinet, eam omnino retinemus quoad gradus abstractionis et ad eam sæpissime referemus. Ceterum hi gradus modo minus arcto intelligi possunt, ut videre est apud P. Jeannière (3).

## § 2. — APUD MODERNOS

Veteres de phænomenis egerunt modo sæpe non *inductivo* ut hodie fit, sed *deductivo*, atque eis sæpe sæpius principia rationalia

(1) ARISTOTELES, *Metaphys.*, l. X (XI), c. 3, n. 7-9 ; c. 7, n. 3-5.

(2) Si l'on s'en tenait à la notion de matière *intelligible* telle que saint Thomas la propose dans le texte Ia P., q. 85, a. 1 ad 2, cité à la page précédente, il n'y aurait aucune difficulté à rattacher la matière prime directement à la Métaphysique et non à la Physique comme le faisaient les Anciens. Cette matière intelligible appartient, il est vrai, à la substance *étendue* ; mais si la substance composée de matière et de forme dit bien une exigence de l'étendue au titre de la matière première, il n'en reste pas moins que, par elle-même, celle-ci n'est pas formellement étendue : elle est *nec quale, nec quantum*. On ajoute sans doute qu'elle est *nec quid* ; mais ceci veut dire qu'elle n'est pas une essence complète et ceci n'empêche nullement qu'elle ne soit une réalité positive, encore qu'incomplète, qui, par elle-même, se distingue de l'étendue et n'est connaissable que par l'intelligence seule et non par le sens : conditions qui suffisent pour que l'on rattache la matière prime à ce degré d'abstraction. C'est ce que nous ferons constamment par la suite ; mais nous reconnaissons sans peine que les Anciens rangeaient toute cette théorie de la composition des corps dans la première partie de la philosophie qui était pour eux la Physique.

(3) *Loc. cit.*, p. 42-43.

modo absurdo applicuerunt (1). Progredientibus autem scientiis naturæ, jam præsertim a tempore BACONIS et CARTESII, facta est separatio scientiarum quæ causas rerum sensibilium tanquam objectum formale habent (scientiæ *experimentales*) vel quæ abstractioni secundi gradus respondent (scientiæ *mathematicæ*), — et scientiarum quæ causis ultimis student et experientiam sensibilem transcendunt. Sic omnes cognitiones quæ observationi et experimentationi referri possunt scorsim pertractatæ sunt et in quoddam quasi corpus redactæ cum suis propriis methodis. Rursus vero non tantum principia quæ omnem scientiam moderantur, sed etiam natura intima ipsarum rerum corporearum, quatenus secundum rationes suas mere intelligibiles spectatur, exstiterunt objectum philosophiæ primæ. Quare paulatim, duce præcipuo Christiano WOLF (1679-1754), metaphysica, præter ens positive vel præcisive immateriale, complexa est alias complures partes, ita ut sic dividi soleret in :

A. **Metaphysicam generalem**, sc. *Ontologiam* (nomen quod a J.-B. DU HAMEL anno 1661 primo usurpatum esse videtur) (2) : hæc agit de notionibus maxime generalibus quæ in ordine analysis ultimum locum obtinent. Ejus ergo objectum est ens ejusque attributa statica vel dynamica, prima principia vel primæ leges quæ ex ente derivantur, summa genera, causæ, etc... Respondet plene definitioni Aristotelis supra relatæ (3).

« Ce mot *ontologie*, *ontologique*, qui appartient maintenant au langage commun, prête à équivoque. Selon qu'il est employé par un Aristotélicien ou par un idéaliste, il prend en effet des sens très différents. C'est ce qui

---

(1) Nota sunt innumera exempla. — Sic quæritur utrum mare debeat esse salsum. Et respondet SCOTUS, in *II Meteor.*, q. 3 et 4 : a) Videtur quod non, nam flumina quæ in mare concurrunt non sunt salsa ; b) sed contra videtur quod sic : primo propter conversationem piscium, sed præsertim quia cum aqua sit genus, debet habere sub se duas species oppositas, salsum et non salsum. Idem Scotus de causa finali ventorum (II *Meteor.*, q. 4, n. 4) agens, tres assignat eorum rationes : a) ventus est « propter congregare nubes » ; b) datur ut moveat nubes et sic pluat ubique terrarum ; c) est « propter salutem arborum », quia, sicut animalia indigent aliquo exercitio ad suam conservandam sanitatem, « ita consimiliter motus arborum est eis quodam modo per ventum exercitium »... etc. — In hoc « genere », eminent sane Sylvester MAURUS, et præsertim GOUDIN.

(2) Disputatur utrum J.-B. DU HAMEL an J. CLAUBERG primus hoc nomen usurpaverit. De qua contentione, cf. GÉNY, *Questions*, p. 48, nota. Iste Clauberg (+ 1665), in textu quem citat DONAT, *Ontologia*[1], p. 16, jam loquebatur de ὀντοσοφία vel ὀντολογία sed hic textus desumitur ex editione *Operum* quæ 1691 publici juris facta est, dum in opere a Clauberg ipso edito, tantum mentio fit de ὀντοσοφία. Ad quam litem dirimendam (quæ ceterum nullius est momenti), oporteret conferre simul varias editiones, quod nobis non licuit.

(3) Cf. GENY, in *Etudes*, 1908, t. III, p. 461, vel *Questions d'enseignement*, p. 18.

éclate à propos de la dénomination d'*argument ontologique* sous laquelle on désigne d'ordinaire aujourd'hui l'argument de saint Anselme qui prétend prouver l'existence de Dieu à partir de la seule idée « ens quo majus cogitari nequit ». M. BALTHAZAR en a justement fait la remarque : « Pourquoi l'appellation d' « argument ontologique » généralisée surtout depuis Kant ? Comme l'a très bien montré Bäumker, le mot *ontologique* doit être entendu en fonction du système de Wolf, de Baumgartner, de Descartes, de l'idéalisme en un mot, et nullement en fonction de l'Aristotélisme et du thomisme. Pour WOLF et ses partisans, l'*Ontologie* est la science de notre connaissance *a priori*. Dans la *Métaphysique des mœurs*, KANT la définit, « ein System der blossen Erkenntnis a priori aus blossen Begriffen ». Dans la *Kritik der reinen Vernunft*, il l'appelle « eine philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhang » ; et dans ses *Reflexionen* : « Wissenschaft von den Dingen überhaupt, das ist von der Mögligkeit unserer Erkenntnis a priori, das ist unabhängig von der Erfahrung ». Dans ce sens certes l'argument du *Proslogium* est ontologique, mais nullement dans le sens aristotélicien. Pour le Stagirite, l'Ontologie a comme objet l'être réel, existant (ou pouvant certainement exister) dans l'ordre objectif actuel et pas seulement dans la pensée » (1). Il va de soi que ce second sens, celui d'Aristote, est le seul que nous retiendrons.

B. **Metaphysicam specialem** quæ tantum applicat illas notiones primariis substantiarum classibus ut earum naturam, quoad fieri potest, definiat. Complectitur ipsa :

1° *Cosmologiam* seu philosophiam naturalem quæ mundi corporei rationes altiores, originem, proprietates, naturam... inquirit ;

2° *Psychologiam* quæ de vita in genere et præsertim de anima hominis tractat ;

3° *Theodiceam* quæ de Deo agit atque etiam de philosophia religionis.

NOTA BENE : — 1°. Hunc conceptum, etsi ultra limites metaphysicæ ab Aristotele assignatos progrediatur, ejusdem menti non contradicere, imo nec verbis ; nam si metaphysica generalis speculatur ens secundum se, in quantum ens, sub ratione universalissima, metaphysica specialis speculatur varia entia secundum se quatenus sunt talia, seu quatenus pertinent ad tale vel tale genus supremum, ut infra evolvemus.

2°. Hodie inter scholasticos morem invaluisse fere universalem, metaphysicam hoc modo intelligere : satis sint exemplo P. SCHIFFINI, P. DE BACKER, P. MONACO, P. DONAT, WILLEMS, etc.

### § 3. — OBJECTUM METAPHYSICÆ GENERALIS MAGIS DETERMINATUR

A. **Quodnam sit objectum proprium et specificum methaphysicæ generalis.** — Ut diximus supra, Metaphysicæ objectum in genere

---

(1) *Deux méthodes en théodicée*, dans les *Annales de l'Institut supérieur de philosophie* de Louvain, 1912, p. 449. — Sur l'être réel, objet de science pour Aristote, et les scolastiques, cf. infra, p. 97 sq.

est « ens reale qua tale secundum rationes atque principia ultima ». Sed data divisione Metaphysicæ in generalem et specialem, quæritur quodnam sit proprium et specificum utriusque partis objectum.

Porro quoad primam, quæ sola nunc ad nos pertinet, respondetur cum Aristotele illud objectum esse « ens in quantum ens et cetera quæ ei per se insunt ». Quæ definitio exhibet simul objectum metaphysicæ *materiale*, quod est omnis res quæ actu existit, vel esse potest aliquo modo, seu cui convenit prædicatum reale « ens » ; et objectum *formale*, quæ est ratio universalissima entis ejusque proprietates, sub quibus spectantur omnia quæ participant rationem entis.

B. **Variæ sententiae de modo intelligendi hoc objectum.** — Hæc responsio et definitio Aristotelis communissime recepta est a scholasticis sive antiquis sive modernis ; non tamen eodem modo ab omnibus intelligitur.

1°. — Alii paucissimi dixerunt hoc objectum esse *ens universalissimum* quatenus opponitur non tantum enti rationis seu logico, sed simpliciter nihilo.

2°. — Alii dicunt, sicuti nos, illud esse *ens reale* quatenus opponitur non tantum nihilo, sed etiam enti rationis. Sed diversimode alii et alii idem explicant :

*a*) Secundum quosdam paucissimos restringitur hoc objectum enti *finito* quod dividitur in decem prædicamenta : unde Deus ab objecto Metaphysicæ excluderetur. Sic DOMINICUS A FLANDRIA citatus a Suarezio (1) et PASQUALIGO, teste Mastrio (2).

*b*) Secundum omnes alios, objectum adæquatum Metaphysicæ est ens quod est *commune* Deo et creaturis, substantiæ et accidenti. Sed rursum de hoc ente communi duplex exstat sententia :

α. Secundum alios, ens reale intelligitur sive quod *actu* existit, sive quod *potest* existere. Unde metaphysica cujus objectum est ens reale, dicenda erit respicere ens prout significat *essentiam realem quæ apta sit existere*, sive existat sive non. Quæ communissima est sententia et sola vera existimanda post S. Thomam.

β. Quidam vero recentiores et novatores dixerunt objectum metaphysicæ esse ens quod dividitur in actum et potentiam ; sed hæc divisio ab eis sensu ita prorsus diverso ab antiquis intelligitur, ut

(2) *Disput. Metaphys.* I, q. 2.
(2) *Disput. Metaphys.* I, q. 2.

tantum de ente *actu existente* accipiatur, h. e. de essentia per esse actuata, seu de ente, ut aiunt, participialiter sumpto (1).

Sed huic ultimæ sententiæ opponitur, præterquam quod sit omnino nova et inaudita apud scholasticos, eam restringere notionem entis modo prorsus indebito. De essentia enim rei absolute considerata, sive actu existat sive non, prædicatur ens independenter a mente et quidem essentialiter (2). Præterea, secundum omnes, metaphysica de primis principiis entis, quæ sunt leges universales simul rerum et intellectus, primo et per se tractat ; hæc autem principia non sunt tantum de ente actu exsistente, sed de omni ente sive actu existat, sive non.

C. **De objecto metaphysicæ quod esset substantia prima.** — Alia controversia recens mota est a schola Lovaniensi. Contendit enim objectum metaphysicæ generalis non esse ens in quantum ens, sed substantiam primam (3).

Cui sententiæ rectissime nobis videtur respondisse P. Monaco (4) : « Merito dici potest substantiam esse objectum metaphysicæ *princeps ;* nihilominus nequaquam videtur ipsum dici posse objectum ejus *adæquatum* ». Ratio autem hujus ultimi eadem est quam supra dedimus contra P. di Maria : « et sane objectum adæquatum metaphysicæ generalis illud est quod sub se complectitur principia omnia ac rationes illas universalissimas, quæ omnibus omnino rebus conveniunt. Porro tale objectum nequit esse substantia, cum plura habeantur principia quæ minime ei, sed tantum accidentibus competant ».

Quonam vero sensu substantia dicenda sit objectum metaphysicæ primarium seu princeps, sic evolvit D. Thomas : « Hic ponit (Philosophus) quod hæc scientia principaliter considerat de substantiis, etsi de omnibus entibus consideret, tali ratione. Omnis scientia quæ est de pluribus quæ dicuntur ad unum primum, est proprie et principaliter illius primi ex quo alia dependent secundum esse, et propter quod dicuntur secundum nomen : et hoc ubique est verum. Sed substantia est hoc primum inter omnia entia. Ergo philosophus qui considerat omnia entia, primo et principaliter debet habere in

---

(1) P. di Maria, *Philosophia*, t. I, p. 330 sq.
(2) Ferrariensis, in I *Con. Gen.*, c. 25 : « si ens nominaliter... »
(3) Cardinal Mercier, *Ontologie*, n. 7, p. 12-16 ; Balthazar, *L'être et les principes métaphysiques*, p. 53-54.
(4) *Prælectiones metaphysicæ*, p. 8-9.

sua consideratione principia et causas substantiarum ; ergo per consequens ejus consideratio prima et principaliter de substantiis est » (1).

D. **Objectum metaphysicæ specialis.** — Si ad objectum metaphysicæ specialis fit transitus, dici potest, quemadmodum metaphysica generalis speculatur ens in quantum ens sub ratione universalissima, ita specialem speculari ens tale prout est ens tale ; ita ut, ubicumque conetur intellectus sibi aliquod ens reddere intelligibile, prout in se est, ibi speculatio metaphysica habeatur. Non quod metaphysica specialis de entibus realibus secundum rationes suas individuales aut specificas sic speculetur : hoc enim pertinet ad varias scientias particulares ; — sed intelligitur ens *tale* prout ad summa *genera* pertinet, substantiam nempe et quidem vel extensam, vel viventem, vel rationalem, et varia accidentia, rursus ens a se et ens ab alio, seu infinitum et finitum quatenus talia.

Quæ notio metaphysicæ, si sic intelligitur, variis usibus et quidem legitimis, respondere videtur.

E. **Utrum objectum metaphysicæ debeat esse necessarium, universale et a priori ?** — Telles sont en effet les trois notes caractéristiques de la métaphysique d'après la plupart des philosophes contemporains. Il importe de préciser exactement le sens de ces termes.

1. *Est-il vrai que seul « est métaphysique ce qui est absolument nécessaire »* (2) ? — En métaphysique on va à la nature des choses et donc à ce qui est *a priori*, c'est-à-dire à ce qui est *absolu* dans ces mêmes choses ; on va à ce qui est nécessaire, c'est-à-dire à ce qui constitue une loi de leur nature et de leur fonctionnement, et donc à quelque chose d'*un* qui pourra commander ou non une pluralité d'individus, selon que la chose sera multipliable ou non. Arriver à montrer que l'être est tel et pas autre en tant qu'il est être et tel être, c'est ce que doit se proposer la métaphysique. Si nous voyions les choses en elles-mêmes, nous n'aurions pas besoin du mot « nécessaire », mais il nous faut y recourir, précisément parce que nous ne les voyons pas ainsi en elles-mêmes : pour être certain qu'une chose, que

---

(1) *In IV Metaphysic.*, l. I, ed. Cathala, n. 546.

(2) « Entre Kant et Aristote, ce point de départ est commun : le caractère de la science, c'est la nécessité de ses propositions. Seulement pour Kant, c'est là un *fait*, dont il cherche le comment ; pour Aristote c'est une possibilité et un postulat. Pour Kant la nécessité est subjective et fonde l'objectivité de la science ; pour Aristote, c'est l'objectivité de la science qui réclame la nécessité et la fonde ». (M. Thomas [P. Aug. Valensin] dans la *Revue de Philosophie*, t. X (1907), p. 602). — Et M. Meyerson d'écrire : « Ce que nous cherchons, quand nous parlons de comprendre un phénomène, c'est à le concevoir comme nécessaire, à « faire voir qu'il dépend nécessairement de jugements nécessaires », comme le dit excellemment M. Lalande à propos précisément du terme *expliquer* » (*De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 56).

nous ne voyons pas en soi, est telle qu'on la décrit, notre intelligence doit passer par la nécessité, c'est-à-dire montrer la loi interne de son essence, et que ce qu'on en affirme n'en est qu'une conséquence, une propriété. Nous inférons l'absolu de ce que nous ne voyons pas, de la nécessité que ce que nous ne voyons pas soit tel ou tel ; et c'est par là, mais par là seulement, et donc en quelque sorte par raccroc et par détour, que la nécessité rentre dans la métaphysique. Ce qui appartient à celle-ci vraiment et uniquement en propre, c'est en définitive l'*absolu* des choses, qui se pourrait décrire : « ce qui est tel de par soi, de par sa nature ». Ainsi en sera-t-il de la nature de Dieu, de la nature des corps, de la nature du libre arbitre : ces natures, en tant que telles, sont des absolus ; et en ce sens, des *a priori* dans l'ordre ontologique, que la métaphysique devra se proposer de déterminer. Elle ne le fera dans l'ordre logique qu'en montrant ce qu'impliquent *nécessairement* des données indépendantes de l'esprit et fournies par l'expérience, mais nullement des déductions à partir de concepts purement *a priori*. Une métaphysique qui procéderait autrement se réduirait à une construction dialectique parfaitement vaine et inopérante.

2. *L'objet de la métaphysique est-il nécessairement universel ?* — On sait quelles difficultés cette question pose dans l'interprétation d'Aristote et de ses disciples : d'une part ils veulent tout ramener à l'universel comme au seul véritable objet de la science, de l'autre tous s'accordent à reconnaître l'individu comme la seule réalité qui soit et donc la seule que doive se proposer d'*expliquer* la vraie philosophie (1). Ne pouvant chercher ici à épuiser le sujet, bornons-nous à quelques remarques :

*a*) L'universalité et la multipliabilité d'une nature intéresse la métaphysique en tant que cette nature une, absolue, nécessaire admet ou implique de pouvoir être multipliée dans des individus distincts, ou au contraire l'exclut. C'est ainsi qu'il importe à la métaphysique de savoir et de prouver que Dieu n'est pas multipliable, que le suppôt n'est pas multipliable, que l'essence matérielle au contraire est multipliable en vertu d'un principe interne qui se peut déterminer, que l'ange est multipliable si l'on ne regarde que le principe extrinsèque, mais que l'on ne peut déterminer s'il l'est ou non en vertu de sa nature intrinsèque...

*b*) L'absolu de la nature, qui est caractéristique de cette nature en tant qu'objet de la métaphysique, emporte donc d'ordinaire la note *universelle* : mais on voit par l'énumération qui précède que « universel » n'a pas droit à qualifier, au même titre, la métaphysique que *absolu* et nécessaire. Aussi bien, la réalité la plus métaphysique, l'objet suprême de cette science, Dieu, n'est pas universel, mais essentiellement singulier ; de même ce qu'il y a de proprement singulier, d'incommunicable dans les individus : la liberté, la personnalité, tout ce qui constitue la moralité appartiennent

---

(1) MM. Sentroul, *Objet de la métaphysique selon Kant et Aristote*, p. 212 sq., et Thomas (P. Valensin) dans la *Revue de philosophie*, *loc. cit.*, de même et surtout O. Hamelin dans *le Système d'Aristote* (Alcan, 1920), et M. J. Chevalier, dans sa thèse sur la *Notion du nécessaire chez Aristote* (Alcan, 1915), ont traité la question avec ampleur. La réponse à la difficulté, où Zeller a cru trouver une vraie contradiction, ne serait-elle pas que, pour Aristote, « universel » appliqué au jugement et à la science, signifie « ce qui vaut partout et toujours sans exception aucune ». Dire que l'objet de la *science* est universel revient donc à en exclure ce qui peut être ou ne pas être (*Metaphys.*, l. VII, c. 15), telles l'existence contingente et les notes individuelles ; mais cela n'empêche nullement que l'on ne puisse en avoir une *connaissance certaine*.

bien et avant tout à la métaphysique, parce qu'attributs communicables à des natures diverses, mais ces attributs lui appartiennent aussi, au moins *de droit*, en tant que réalisés dans tel ou tel suppôt concret. Ce n'est pas au titre de la singularité comme telle que l'individu est déclaré par les scolastiques ineffable : *individuum est ineffabile*, mais parce que la singularité comme telle ne tombe pas sous le concept abstrait, terme d'une connaissance conditionnée par la matière. Supposez un être immatériel, intelligible de soi, ou un être matériel dont la singularité est de quelque façon accessible, cette singularité même tombe de droit dans le domaine métaphysique et l'on ne voit nullement ce qui empêcherait de déclarer métaphysique une proposition qui porterait sur sa nature en tant que singulière. Plus haut nous entendions le Cardinal MERCIER avec saint Thomas nous dire que l'objet *primaire* de la métaphysique était la substance première : celle-ci n'est complète que prise dans sa singularité et c'est en définitive à expliquer le singulier, l'être qui est, mais en fonction des principes nécessaires et universels, que doit viser la métaphysique (1).

*c*) Nous avons concédé sans peine qu'en un sens vrai toute connaissance métaphysique et scientifique devrait être nécessaire, au moins de nécessité hypothétique. Or, toute connaissance nécessaire doit être fondée en définitive sur une essence absolue — universelle ou singulière — ou déduite d'une telle essence à l'aide d'un principe métaphysique, lui aussi nécessaire et nécessairement universel. Ce qui nous amène à faire les deux remarques suivantes :

*α*. La détermination de cette nature absolue, comme de l'extension du principe métaphysique, ne se fait pas dans l'abstrait, au risque de ne donner aucun résultat ; elle se fait dans le concret, par l'étude de l'individu et de la nature réelle. Si l'on veut que la connaissance soit vraiment nécessaire et s'applique vraiment et nécessairement à la réalité donnée comme à toute réalité, c'est de la réalité donnée et donc de l'individu qu'il faut partir, et c'est par l'individu qu'il faut sans cesse contrôler la valeur des déductions faites à partir de lui. Ce qui implique, comme nous le verrons plus loin, une méthode essentiellement concrète, — et non pas empirique, ce qui est tout différent, — méthode qui est bien en réalité conforme à l'esprit d'Aristote et à sa mentalité profonde. Reconnaissons seulement qu'il ne l'a pas toujours appliquée avec toute l'acribie désirable et qu'il faut tâcher de faire mieux.

*β*. D'autre part, tout en maintenant avec la plus grande fermeté la valeur du concept abstrait, il faut de toute nécessité reconnaître avec la philosophie moderne que « les notions universelles dont la science humaine est faite » ne nous livrent pas le fond de l'être et que celui-ci ne nous est pas rendu transparent par cet intermédiaire. Ces notions ne sont après tout que des schémas, précieux sans doute et conformes à la réalité, mais incomplets. « Les essences ou natures ne sont complètes comme telles que dans l'individu, en sorte que toute connaissance par l'universel est foncièrement inadéquate et que, pour connaître l'essence d'une chose en son intégrité, il est nécessaire de connaître cette chose dans son fond individuel lui-même, dans cette singularité que les thomistes, après Aristote, déclaraient inef-

(1) Sous une autre forme, l'on pourrait dire : l'individuation et ce qui porte le caractère individuel peut être objet de la science et de la métaphysique en tant que ces éléments individuels constituent ou déterminent nécessairement une nature comme telle, par exemple en Dieu, mais non en tant que réalisés dans les individus qu'ils ne déterminent pas nécessairement et dont la science ne peut déduire l'histoire.

fable » (1). Prétendre que l'idée universelle, spécifique nous fait comme épuiser l'intime du réel intelligible, qu'elle seule est au vrai la réplique de l'idée divine et qu'elle constitue un mode de connaissance essentiellement parfait, nous paraît procéder de ce que W. James appelle quelque part « l'intellectualisme vicieux ».

Aussi bien l'idée abstraite est évidemment parfaite si on la compare à la connaissance animale purement sensible ; mais, dans l'absolu, elle est un mode de connaissance conditionné par notre nature matérielle et de ce chef radicalement inférieur et inadéquat. Quant à l'idée divine, non seulement elle ne peut être comparée à un universel, ni assimilable à un type spécifique, non seulement elle n'est pas indéterminée dans son individualité, mais il faut dire tout au contraire qu'elle est *ultimo determinata* ; l'essence divine, *quatenus intellecta*, est un exemplaire formel, qui représente éminemment sans doute, mais parfaitement dans sa simplicité absolue, tous les êtres finis possibles ou futuribles, passés, présents ou futurs, jusqu'à leurs différences individuelles « spécialissimes » inclusivement (2). Toute autre conception de l'idée divine, qui ramènerait la science de Dieu à notre mode abstrait de connaître, procède d'un anthropomorphisme grossier et doit être déclarée intolérable. C'est précisément parce que l'idée divine se termine à l'essence individualisée et non à l'essence spécifique abstraite, qu'elle épuise l'être réel, cette connaissance incluant dans un mode suréminent tout ce que contient notre notion universelle à nous, mais aussi tout ce que celle-ci doit laisser de côté (3) ; et c'est parce que notre idée, à

(1) J. Maritain, *Aristote et la critique moderne*, dans la *Revue universelle*, 1er novembre 1921, p. 380. L'auteur à qui nous empruntons cette citation, loin de prendre à son compte les idées qu'elle exprime, reproche au contraire, non sans âpreté, à la philosophie moderne d'entendre ainsi les notions universelles et de restreindre à ce point leur valeur. Sans aucun doute M. Maritain élève au même endroit contre certains abus de langage et certaines méprises de justes griefs que nous n'avons pas l'intention de contester. Mais refuser d'admettre que toute connaissance par l'universel abstrait soit inadéquate et que seule la connaissance qui va jusqu'à la singularité nous fait atteindre l'essence dans son intégrité, revient à nier à la fois et l'évidence et le thomisme authentique. « Cognoscere aliquid in universali potest intelligi dupliciter. Uno modo ut referatur ad cognitionem ex parte cogniti ; et sic cognoscere aliquid in universali est cognoscere naturam universalem cogniti et sic propositio [quod cognoscitur in universali imperfectius cognoscitur quam quod in particulari] veritatem habet, quia quando cognoscitur de aliquo natura universalis tantum, imperfectius cognoscitur quam si cognoscantur cum hoc propria ipsius. Alio modo ut referatur ad cognitionem ex parte ejus quo cognoscitur, et sic cognoscere aliquid in universali, id est per medium universale, est perfectius, dummodo cognitio usque ad propria reducatur » (*de Verit.*, q. VIII, a. 10 ad 1. Cf. *Ia P.*, q. LV, a. 3 c. et ad 2 et 3). La connaissance abstraite de l'essence spécifique se rapporte au premier mode universel dont il est ici question ; et quant au second, selon saint Thomas lui-même, il n'est plus parfait que s'il atteint la singularité et l'enveloppe. — Sur l'inadéquation de la connaissance abstraite, le P. Sertillanges, *Saint Thomas*, t. II, p. 243, 281, etc..., a écrit d'excellentes considérations.

(2) Cf. *Ia P.*, q. XV, a. 1 et 2 ; q. XLIV, a. 3 ; *I C. Gentes*, c. 54 ; *de Verit.*, q. III, a. 1 et 2.

(3) Non pas certes que l'idée spécifique ne réponde à aucune réalité ni à une unité objective, ni que l'unité spécifique échappe à l'idée divine : dans chaque individu adéquatement connu, Dieu voit l'élément réel dynamique en vertu duquel cet individu tend à la réalisation parfaite ou même à la reproduction dans un autre être de la nature spécifique. En d'autres termes, dans chaque individu composé de matière, de forme et d'accident, Dieu connaît comme elle est, la forme, différenciée *in se*, mais non *ratione sui*, dans chacun des individus. Considération qui devrait être banale et n'échapper à aucun thomiste et qu'il faut s'excuser de rappeler ici.

nous, n'atteint pas l'essence individualisée, mais l'essence abstraite, qu'elle n'atteint de l'être réel qu'une partie, qu'un aspect, foncier tant que l'on voudra, mais enfin inadéquat. Tout ce qui nous permettra de pénétrer au-delà de cette essence abstraite universelle, ajoutera à notre savoir et constituera pour nous un gain métaphysique.

Aristote, croyons-nous, n'a pas *nié* positivement cela, et les scolastiques du XIII[e] siècle non plus. Reconnaissons toutefois que ni lui, ni eux, n'ont peut-être pas assez tenu compte de ce point de vue.

## § 4. — DE ORDINE IN METAPHYSICA TRADENDA SEQUENDO

A. **Quæstio juris.** — 1. Si ordo doctrinæ *secundum se spectatur*, ut dicit Suarezius (1), patet rationem *entis ut sic* ideoque metaphysicam generalem primum locum obtinere. Nam antequam aliquid dici possit *tale*, necessario prius intelligatur *esse* oportet.

2. « Nihilominus tamen *ratione nostri modi cognoscendi*, hæc scientia postremum locum sibi vindicavit ut constat ex usu omnium. Et ratio est quam tetigit D. Thomas (2) et Avicenna (3), quia res quæ a materia abstrahunt secundum esse, licet secundum se sint maxime intelligibiles, a nobis tamen non inveniuntur nisi per motum, ut constat ex XII Metaphys. Et similiter rationes entis universalissimæ et abstractissimæ, quamvis secundum se sint notiores, præsertim quoad quæstionem an sint, tamen quid sint et quas proprietates habeant, difficile a nobis cognoscitur et sæpe incipere oportet a particularibus et sensibilibus ut ad illas pertingere possimus. Unde, loquendo de ordine quoad nos, non semper necesse est hanc scientiam aliis præmitti » (4).

Ex quibus facile intelligitur ratio cur quæstio moveatur num in Metaphysica discenda opportunum sit ab ente universalissimo exordium sumere. Ut autem huic quæstioni respondeamus, sit :

B. **Quæstio facti.** (5). — Sub triplici respectu spectanda est :

1. Quomodo veteres processerint. — Ordinem, ut videtur, omnino naturalem sequebantur, quippe qui ab iis quæ magis concreta, ad abstracta procederent, h. e. ab iis quæ sunt πρῶτον πρὸς ἡμᾶς ad ea quæ sunt πρότερον φύσει.

Consentaneum enim prorsus videtur, antequam ad rationem entis communis deveniatur, varia entia quibus competit, a quibus abstrahitur et in quibus realis apprehenditur, primo perscrutari : secus metaphysica non potest quin ipsa vacua appareat et variæ ejus determinationes sine fundamento et reali significatione exstent.

Unde veteres, initio philosophiæ, studium physicæ semper instituebant, quæ circa res experientiæ sensibili obvias versatur et simul complectebatur, ut vidimus, nostram præsentem Physicam et Cosmologiam. Dein ad stu-

(1) *Disp. Met.* I, s. 4.
(2) *In I Met.*, c. I, l. 2.
(3) L. I. suæ *Metaphy.*, c. 3.
(4) *Ibid.*, n. 13.
(5) De hac materia sat fuse disseruimus in *Revue de philosophie*, mars 1920, p. 198-205.

dium animalium et hominis, quod etiam, juxta eos, ad physicam pertinebat, procedebant. Ea vero quæ ad philosophiam stricte primam spectabant, vel in decursu Physicæ, vel præsertim ubi de Deo erat quæstio, secundum necessitatem materiæ tractabant.

Et inde factum est ut medio Aevo aliquando ne mentio quidem data sit Metaphysicæ generalis in ratione studiorum philosophicorum. Sic v. g. apud Patres O. P. sæculo XIV° (1)... Ceterum hoc tempore quæstio sic practice solvebatur cum S. Thoma : « il veut qu'on débute par la logique, non qu'elle soit plus facile, mais parce qu'elle est l'instrument de toute science ; il faut mettre la physique avant la métaphysique, parce qu'ici rien n'empêche de suivre l'ordre naturel, qui nous fait aller du moins abstrait au plus abstrait. Ce dernier point, qui nous intéresse spécialement, est ainsi réglé en maint endroit » (2). De facto sic processerunt veteres ad sæculum XVI usque, ita ut Metaphysica, quando de ea sermo habetur, locum ultimum in ordine scholarum obtineret et variæ quæstiones ad eam spectantes, occasione data, in aliis disciplinis traderentur.

Philosophia autem scholastica decrescente, tunc incepit Metaphysica Logicam abusive invadere ; unde Patres Societatis Jesu, quando sæc. XVI° a P. Claudio Aquaviva rogati sunt ut *rationem studiorum* conficerent, vehementer in hanc novam consuetudinem invecti sunt et ordinem antiquum lectoribus Societatis tamquam necessario sequendum imposuerunt (3).

2. Quomodo Moderni procedant. — Jam inde a sæc. XVII° ordo inversus prævaluit. Hujus autem mutationis Suarezius causa omnino invita de facto, sin minus de jure, fuit. Ejus enim opus maxime egregium, cui titulus : *Disputationes Metaphysicæ*, tirones philosophiæ minime spectabat, sed tantum theologos qui jam cursum integrum philosophiæ absolverant, quique totam metaphysicam ordine novo, h. e. synthetico, recolere poterant. Porro hujus intentionis et finis immemores, multi post Suarezium, hanc methodum syntheticam in disciplinas philosophicas introducere voluerunt et ejus ordinem in Metaphysica non recolenda quidem, sed primo tradenda acceperunt, quasi ordo logicus et didacticus necessario idem esse deberet ac ordo ontologicus. Inde factum est ut per abusum exempli Eximii, et certe contra mentem et Suarezii et Societatis Jesu sæc. XVII°, philosophia entis seu Ontologia statim post Dialecticam et Logicam traderetur.

Sæculo XIX° hic mos invaluit et ipsa Ratio Studiorum P. Roothaan (1832) hunc ordinem, qui ceterum extra Societatem Jesu communis erat, imposuit Societati (4). Plerique, si non omnes Scholastici hujus temporis eum amplexi sunt, imo ut meliorem propugnarunt : sic P. Lepidi, P. de Maria et innumeri alii quibus methodus synthetica multo magis apta ad philosophiam videtur, quippe quæ fere unice a priori procedat et per principia omnino abstracta res et realitates quasi manipulet.

Non potuit tamen fieri quin incommoda methodi quæ *a priori* procedit aliquibus patefierent. Sic enim, ut cetera omittamus, non pauci tirones anno primo philosophiæ, cum eis desit ullum fundamentum et exordium intelligibile, a studio philosophiæ in æternum avertuntur ; dum e contra alii,

(1) Cf. Geny, *Questions*, p. 21-23.

(2) V. g. *I C. G.*, c. 5. Cf. Geny, *Questions d'enseignement*, p. 23-24 ; invenies ibidem interpretationem textus alicujus in *I Phys.*, l. I, qui omnino oppositus videtur.

(3) Cf. Geny, *loc. cit.*, p. 30 sq.

(4) Geny, *loc. cit.*, p. 52 sq.

methodo a priori, quæ sane in se multo blandior et simplicior est, nimium faventes, paulatim assuefiunt ut realitatem omnem quasi præter realitatem semper tractare contendant ideoque in periculo versantur prætermittendæ veritatis et suarum elucubrationum aliis sine ulla tolerantia et jure imponendarum.

Unde accidit ut nunc reactio omnino legitima habeatur. Sic P. Geny (1) contendit ordinem veterum esse denuo instaurandum ; item D. Barbedette, in *Congrès de l'Alliance des Grands Séminaires* (2). Cardinalis Mercier, in suo *Traité élémentaire de philosophie*, instaurat ipse ordinem novum, qui multo magis secundum rationem pædagogicam videtur et traditioni veterum simul atque necessitatibus modernis satisfacit ; multi alii nunc idem sentiunt (3).

3. Quomodo nos. — *a*) L'idéal semblerait être un enseignement de la métaphysique générale à deux degrés qui se ferait partie au début et partie à la fin du cours de philosophie. Certaines notions et doctrines essentielles qui constituent l'initiation nécessaire à la métaphysique et l'introduction obligée à la Cosmologie et à la Psychologie seraient enseignées en première année ; elles comprendraient l'exposé des transcendentaux, des notions de causes, de substance, d'accident et les thèses fondamentales qui en établissent la valeur et en précisent le sens. Puis à la fin du cours de philosophie, en deuxième ou troisième année, seraient données avec tous les développements qu'elles comportent, les thèses complémentaires parachevant la doctrine générale de l'être, des catégories et des causes. Aussi bien, n'est-il pas tout à fait hors de saison de commencer la Métaphysique par les thèses sur la distinction entre l'essence et l'existence, sur le fondement des possibles, sur l'analogie de l'être (au moins dans ses applications) ? Des théories aussi délicates ne peuvent être comprises au début par la majorité des élèves et ne sauraient prendre pour eux de valeur qu'à la fin du Cours.

La nécessité de diviser l'*enseignement* de la Métaphysique générale nous paraît ainsi absolument s'imposer et, par voie de conséquence, la nécessité de disposer le Cours, — lorsqu'il se présente sous la forme d'un tout complet, — de telle sorte que les parties fondamentales soient nettement distinguées des parties complémentaires et plus subtiles, et que professeurs et élèves soient avertis de ce qu'il est opportun de laisser tomber en première année et de remettre à plus tard.

*b*) Encore que le présent ouvrage ne soit pas, comme nous l'avons dit dans la Préface, un livre immédiatement scolaire et que nous n'ayons pas eu du tout l'intention d'en faire un livre de texte qu'expliquerait le professeur en classe, nous n'avons pas cependant perdu de vue l'enseignement en le rédigeant, bien au contraire. Et c'est pourquoi, soucieux de ne point égarer ceux qui s'en serviront, nous tâcherons par une disposition typo-

---

(1) *Loc. cit.*, p. 58-95.

(2) 1914, p. 182.

(3) Cf. Geny, *loc. cit.*, p. 96-107. — M. Maritain, dans ses *Eléments de philosophie, Introduction générale*, p. 77-78, ainsi que dans le plan qu'il esquisse de son cours futur, tient la même doctrine et le P. Garrigou-Lagrange dans une relation publiée par la *Revue thomiste* de janvier 1924 : *Dans quel ordre proposer les sciences philosophiques*, p. 18-34, se déclare nettement pour le retour à l'ordre ancien. Ce dernier mémoire, lu à la « Semaine thomiste » de Rome, en novembre 1923, a été reproduit dans les *Acta hebdomadæ thomisticæ* avec la discussion qui l'a accompagné.

graphique spéciale de faciliter les recherches. Toutes les parties fondamentales seront imprimées en gros caractères ; les développements qui ne peuvent intéresser que les érudits et les chercheurs, enfin tout ce qui est détail secondaire, précision de luxe et moins important sera imprimé en lettres serrées et plus petites. Ceux que de pareilles minuties gêneraient ou qui seraient tentés d'apprécier autrement la valeur et la place respective des matières traitées dans le présent ouvrage voudront bien ne pas nous en tenir rigueur : nos suggestions pédagogiques n'ont aucune prétention à l'absolu et chacun reste libre d'en juger différemment. Il nous suffira d'avoir offert à ces quelques-uns la satisfaction de nous contredire ; aux autres ces indications, au moins dans l'ensemble, pourront être utiles : et c'est ce qui justifiera le procédé.

## § 5. — QUID SUPPONIMUS

A. **Quid ex epistemologia supponemus.** — Duo :

1°. — Realitatem et objectivitatem sensu stricto cum nostri « Ego » proprii, tum mundi externi ab eo distincti.

2°. — Valorem intellectus nostri ejusque aptitudinem ad verum assequendum, atque ideo objectivitatem strictam in ordine ideali sive idearum necessariarum et generalium, sive principiorum primorum quæ ordinem metaphysicum fundant. Pertinet enim ad epistemologiam ut objectivitatem illarum idearum maxime suprasensibilium, earumque cognoscibilitatem contra omnem idealismum et positivismum stabiliat et valorem respectivum variorum mediorum cognitionis, inter quæ primum locum tenet conscientia, definiat ; pariter ut necessitatem absolutam primorum principiorum declaret atque defendat.

Ceterum objectivitatem aliquarum idearum primitivarum (v.. c. substantiæ et causæ) iterum suo loco propugnabimus, quatenus hæc contentio nobis proderit ad naturam et quasi « contentum » earum (leur contenu) enucleatius describendum. Imo de principiis primis multa dicemus quæ argumenta epistemologica confirmabunt.

1. Voici en bref la marche de l'argumentation employée en Critériologie dans son Introduction à la Métaphysique, par le P. Picard (1), et que nous supposons établie. Le but à atteindre est de montrer que l'intelligence saisit bien l'être réel et que ses lois sont celles de l'être même. Pour ce faire, il ne saurait être question de construire idéalement cet être réel, ni de procéder de l'idée à l'existence : il faut d'abord trouver l'être réel, et cela au plein sens du mot, c'est-à-dire que l'être réel, existant doit nous être donné.

(1) *Le problème critique fondamental*, 1923, dans les *Archives de philosophie*. t. I, cahier 3. Nous l'avons exposé et résumé dans le même recueil : t. II, cahier 2, p. 203 sq.

et il le doit être d'une manière absolue (et non pas simplement phénoménale), comme une réalité en soi, affirmable du premier coup.

Or, l'expérience externe ne nous donne pas un tel être. Seule la prise du JE (1) par la conscience nous donne le MOI absolu. Tout fait de conscience implique que le sujet s'appréhende comme réel par saisie directe et non par discours et le *je* qui est saisi dans cette appréhension emporte avec lui son affirmation catégorique : il se pose comme un absolu, c'est-à-dire comme un réel existant. Ce point établi, il reste à montrer que le concept abstrait d'*être* est l'expression pure et simple, dans un autre plan, de la réalité appréhendée, et qu'il ne vaut pas seulement pour *cet* être qu'est le moi, mais pour *tout* être, pour l'être en tant que tel. Enfin il faudra lui rattacher la formation et la justification des principes premiers et montrer qu'ils ne sont à leur tour que l'expression de la donnée primitive, de la saisie de l'être absolu qu'est le *je* existant. C'est toute la tâche de la Critériologie fondamentale qui se propose de résoudre d'une manière *positive* le problème critique. Sans traiter la question *ex professo*, ce qui déborderait évidemment notre cadre, nous en rappellerons les principaux moments au fur et à mesure, selon les différents besoins du sujet, par exemple, lorsque nous aborderons l'étude des principes premiers, de la substance et de la cause.

2. Dans la justification de la valeur de la raison, en quoi consiste le problème critique fondamental, tout l'effort doit porter sur la prise du *Je* par la conscience ; la saisie de l'*autre*, c'est-à-dire de l'objet réellement distinct du sujet en tant que connaissant, ne semble pas devoir y entrer comme un élément essentiel. Non pas que cette saisie ne joue en l'espèce aucun rôle ; elle paraît tout au contraire constituer une condition nécessaire absolument requise : ce n'est qu'à l'occasion de l'appréhension d'une réalité distincte du moi, et donc d'un acte provoqué par un être extérieur au moi, que en général s'appréhende le *moi*. Mais autre chose est une condition d'un fait, autre chose le fait lui-même. Or, dans l'occurrence, seul le fait de la prise du moi nous semble importer ; nous verrions même plutôt la nécessité de ne pas faire intervenir l'*autre* dans la discussion du problème critique. La question, en effet, se poserait alors de la valeur de cet *autre*, comme elle se pose pour le *moi*. Ou l'on admettra que cet autre vaut comme tel en tant qu'il s'oppose au moi : mais c'est supposer tout le problème critique résolu et c'est une pétition de principe évidente. Ou on ne suppose pas cette valeur et alors elle ne peut servir à rien : il restera à l'établir en même temps que celle du moi ; le prendre simplement comme fait sans plus, c'est laisser toute la question ouverte (2).

---

(1) Par opposition au *moi* selon la terminologie actuellement reçue : cfr. Lahr-Picard, *Cours*, t. I, p. 410.

(2) A moins que l'on ne suppose l'équivalence objective complète de l'acte de connaissance du sujet connaissant et de l'objet connu, en sorte que, par le seul fait que le *non-moi* est contenu dans l'acte psychologique de l'intuition première, il soit censé revêtir nécessairement une valeur objective aussi forte que le *moi*. Mais un tel supposé implique toute une théorie de la connaissance (vraie ou fausse, nous n'avons pas à l'apprécier), qui demande elle-même une justification et que l'on n'a nullement le droit d'invoquer au point de départ. Nous ne songeons pas à contester du point de vue simplement psychologique que, comme le veut Spinoza, toute idée non contredite affirme la réalité de son contenu, ni que l'objectivité de la sensation ne s'impose comme première, alors que « subjectivité et intériorité sont les notions acquises le plus tard par l'esprit humain » (W. James, *Principles of Psychology*, t. II, p. 43. Cf. J. Maréchal, *Revue des quest. scient.*, 1909, t. I, p. 236-239) ; de même

Mais si, dans la discussion du problème critique fondamental, l'objectivité et l'altérité des êtres distincts du moi ne doit pas être présupposée, il en va tout autrement lorsqu'en Ontologie l'on aborde un problème comme celui de l'analogie. Ce dernier, nous le verrons, ne se pose, dans l'ordre métaphysique, que s'il y a des objets réellement, physiquement distincts entre eux, que si donc le problème de l'*autre* est résolu : bien plus il ne se pose au vrai et il ne peut être résolu dans sa plénitude que si l'on a établi, outre la réalité des êtres finis, celle de l'être infini, que si l'on a déjà en main toute la théodicée. Aussi bien l'Ontologie, science synthétique, suppose, — et donc nous y supposerons, — tout le reste de la philosophie. Mais insistons sur ce point.

B. **Quid ex aliis partibus philosophiæ supponemus.** — Ut patet attente legenti varios libros manuales, ultimo sæculo editos, Ontologia, etsi initio cursus tractatur, tamen apud eos supponit de facto omnes alias partes philosophiæ, Cosmologiam nempe et Psychologiam et Theodiceam jam stabilitas : merito quidem et necessario. Sic analogia entis supponit distinctionem inter ens materiale et immateriale stabilitam esse et explicatam ; præsertim sensum plenum non habet nisi dependenter a solutione quæstionum quæ a pantheistis et agnosticis moventur. Pariter trancendentalia unum, verum, bonum, immo tota quæstio de possibilibus tractari nequeunt nisi supponatur ultimo Deus, ejusque attributa et relationes ad creaturas. Rursus theoria de actu et potentia necessario nititur Cosmologiæ ; theoria vero causarum totam philosophiam naturalem implicat.

Unde sequitur varia capita Ontologiæ minime præscindere a variis partibus philosophiæ, nec posse modo synthetico proponi ut fit, nisi jam accipiatur tota doctrina in his variis partibus implicata. Sic nos eam accipiemus ; sic etiam clare apparebit quam irrationabiliter procedant et secundum methodum principiis vere scientificis simul atque pædagogicis alienam, qui cursum philosophiæ cum Ontologia ineunt.

C. **De notione conceptus objectivi.** — Quibus Prænotandis suppositis, forsitan non abs re esset statim lectorem præmonere multa

dans l'attribution consciente des prédicats essentiels (substance, etc.) à une nature extérieure au moi et donc dans la définition de tout ce qui est le non-moi, nous ne nions nullement — bien au contraire — que le point de départ et le contenu objectif de l'affirmation soient empruntés tout entiers au moi. Mais ce sont là considérations et points de vue absolument distincts du problème critique fondamental et dont l'étude métaphysique et la justification sont postérieures à la solution dudit problème.

problemata in hoc opere agitata et varias quæstiones hic positas atque modo sat definito solutas, non fuisse agitata, posita, solutaque nisi juxta mentem quæ consequitur theoriam de conceptu objectivo quæ in Epistemologia supponitur stabilita et hic pluries in mentem revocabitur, v. g. in Sectione I, Cap. I, Art. II, p. 142 sq. in Prænotandis thesis II, et in Cap. III, Art. II, § 3, p. 238 sq. Lectori proderit ad intellectum illorum quæ sequuntur hanc theoriam præ oculis semper habere.

### § 6. — DIVISIO NOSTRI TRACTATUS

Totam materiam in quattuor libros dividemus, qui ex natura rei quasi imponuntur :

## LIBER PRIMUS : DE ENTE IN COMMUNI (1).

### Pars Prima. — De notione generali entis.

SECTIO I^a^. — *De ente in se ejusque analogia.*
SECTIO II^a^. — *De proprietatibus entis seu de aliis transcendentalibus.*
SECTIO III^a^. — *De primis principiis rationis.*

### Pars Secunda. — De principiis metaphysicis entis.

SECTIO I^a^. — *De actu et potentia.*
SECTIO II^a^. — *De distinctionibus.*
SECTIO III^a^. — *De ente possibili.*
SECTIO IV^a^. — *De essentia et esse.*

### Pars Tertia. — De ente finito et infinito.

CAPUT I. — *De Infinito potentiali.*
CAPUT II. — *De multitudine actu infinita.*

## LIBER SECUNDUS : DE CATEGORIIS ENTIS FINITI.

### Pars Prima. — De substantia.

SECTIO I^a^. — *De substantia in genere.*

(1) Même en supposant que l'Ontologie est enseignée à part et dès le début du Cours de philosophie, il demeure très légitime, voire très opportun de ne pas la commencer par les thèses éminemment abstraites de l'*Ens ut sic*. Le P. VAN DE WOESTYNNE, scotiste, a, dans son *Cursus philosophicus*, t. 1 (1922), suivi une marche différente qui, du point de vue pédagogique, nous paraît fort heureuse et dont on pourra s'inspirer avec avantage. N'ayant pas à répondre ici aux mêmes préoccupations pédagogiques, nous nous en tiendrons à une division plus synthétique.

Sectio IIª. — *De substantia individua et de principiis individuationis.*

Sectio IIIª. — *De persona.*

**Pars Secunda. — De accidentibus.**

Sectio Iª. — *De accidentibus in genere eorumque distinctione a substantia.*

Sectio IIª. — *De quibusdam accidentibus in specie.*
Quæstio Iª : *de qualitate et de habitibus.*
Quæstio IIª : *de relatione.*

## LIBER TERTIUS : DE CAUSIS.

Sectio Iª. — *De causa in genere.*
Sectio IIª. — *De causa efficiente.*
Sectio IIIª. — *De causa materiali et formali.*
Sectio IVª. — *De causa finali.*
Sectio Vª. — *De causa exemplari.*

## LIBER QUARTUS : DE ORDINE.

Caput I. — *De ordine et perfectione in genere.*
Caput II. — *De Pulchro.*
Caput III. — *De ordine universi.*

Tomus I, qui nunc in lucem editur, exponet Libri Primi partem primam ; tomus II partem secundam et tertiam ejusdem primi Libri complectetur. Tomus vero tertius librum secundum proponet et tomus quartus librum tertium et quartum, ita ut totum opus in quattuor volumina, Deo favente, sit absolvendum.

# CAPUT TERTIUM

## DE METHODO METAPHYSICÆ

### § I. — DE VARIIS METHODIS METAPHYSICÆ (1)

Antequam methodum exponamus quam sequemur, quæque est simpliciter methodus « Scholæ », varii proponendi sunt respectus secundum quos methodus metaphysicæ concipi potest et de facto concepta est. Cum vero hæ potius ad historiam philosophiæ pertineant, pauca tantum hic compendiose et summatim dicemus.

Si verum est, juxta Platonem, philosophiæ partes esse ut res omnes et naturam totam « explicet » (2) secundum relationes ad

---

(1) **Auctores.** — De methodo in metaphysica pauca invenies apud DUBUC, *Essai sur la méthode en métaphysique* (Paris, Alcan, 1887), qui sequitur et commentatur plerumque H. SPENCER, in suis *First Principles* juxta placita scholæ positivistarum ; pauca etiam habet KULPE in *Einleitung in die Philosophie* et varii auctores germani qui similes « Introductiones » conscripserunt. HAMELIN de historia methodi syntheticæ apte disseruit in *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 19-37. Scholastici vero in suis libris manualibus rem brevissime solent tractare in Ontologia, nec usquam, quod sciam, varias methodos variorum auctorum synthetice et critice proposuerunt ; tantum in Logica, ubi de methodo, exponunt quomodo intelligenda sit methodus in genere : quorum exemplum habes v. g. PESCH-FRICK, *Institutiones logicæ*, t. I, p. 227 sq., Cl[al] MERCIER, *Logique*, p. 350 sq., etc. Quibus utiliter addantur : M. DE WULF, *Introduction à la philosophie néo-scolastique* ; ENDRES, *Einleitung in die Philosophie* ; P. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, 1922-1923, Bruges, Beyaert ; L. TISSERAND, *L'anthropologie de Maine de Biran*, in-8, Paris, Alcan, Introduction ; M. BLONDEL, *Le point de départ de la recherche philosophique*, in « Annales de philosophie chrétienne », janvier et juin 1906, t. 151 et 152 seriei ; P. KLEUTGEN, *Philosophie scolastique*, t. II, Diss. V, tota, sed imprimis, c. 5, p. 519-547 : « La Méthode analytico-synthétique » ; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, 3e édit., p. 75-154 ; OLLÉ-LAPRUNE, *La philosophie et le temps présent*, c. VIII-XIV, p. 151-313 (nihil aptius, etsi valde incompletum, exstat, ut videtur, de materia nostra præsenti) ; P. GENY, *Du progrès en métaphysique*, in « Annales de l'Institut supérieur de philosophie » de Louvain, t. V (1924), p. 401-421. Hic tantum paucissima suggeremus quæ cum tota historia philosophiæ essent illustranda, evolvenda et magis definienda. Ceterum hæc sunt complenda per ea quæ dicuntur ubi de relationibus inter scientiam et philosophiam tractatur quæstio.

(2) *Phédon*, 97 c. — Pour le philosophe, un fait n'a de valeur qu'en tant qu'il se laisse réduire à une idée et inversement, qu'en tant qu'il peut exhiber ses titres à l'existence, exprimer au moins une nécessité d'essence ou mieux être rattaché à une essence nécessaire. — Sur ce mot, « expliquer », on trouvera quelques précisions chez M. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 3 sq., 55 sq. Quant à cet ouvrage de M. Meyerson, que nous aurons par la suite l'occasion de citer souvent, on lira avec profit la recension qu'en a donnée M. HABERT dans la *Revue de philosophie*, 1921, p. 666 sq. : *Un nouveau conceptualisme.*

*ideas*, et philosopho non satisfieri, nisi quando ipse sibi manifestaverit alicujus facti et possibilitatem et necessitatem sive quoad essentiam sive quoad existentiam ; aliis verbis, ut initio diximus cum tota Schola, si philosophi primum est omnem realitatem intellectui quasi aperire ostendendo ejus rationes intelligibiles (1), — tunc statim perspicitur philosophos diversis modis procedere potuisse prout has ideas, quibus realitatem explicuerunt, a priori posuerint et rebus imposuerint, vel e contra ex datis experientiæ quocumque modo deduxerint. Re quidem vera variæ habitæ sunt methodi prout objectum ipsius metaphysicæ concipitur dari totum vel *a priori*, vel *a posteriori* : vel *simul a priori et a posteriori* ; aliis verbis, diversificantur methodi ex origine seu fontibus a quibus hauritur et determinatur objectum metaphysicæ.

A. **Methodus a priori.** — Secundum alios, realitas unde proficiscitur disquisitio metaphysica est conceptus qui totus ponitur *a priori* per intellectum, sive spectatur ejus initium psychologicum, sive id quod objective ipse conceptus repræsentat et exprimit, sive leges ipsius realitatis et intellectus. Datum ergo empiricum cognitionis intuitivæ sensibilis potest requiri ad modum causæ excitantis, sed nullas partes, si ita loqui fas est, in cognitione proprie metaphysica agit ; imo hujusmodi elementum empiricum in hac cognitione prorsus eliminetur oportet. Ad hanc autem cognitionem metaphysicam constituendam sola via deductionis remanet aperta, sed secundum processus valde diversos, quorum descriptionem adamussim proponere hic non licet.

Cette méthode est celle de tout idéalisme métaphysique : la développer reviendrait à exposer les principales variétés doctrinales de celui-ci, car dans l'espèce, doctrine et méthodes ne peuvent être séparées. Mais pareille tâche ne nous appartient pas. Donnons seulement quelques indications très générales, le détail de ces divers procédés ressortissant de droit à l'histoire de la philosophie.

1. Hégel. — La description sommaire et générale que nous venons d'esquisser, s'applique avant tout à la métaphysique de Hégel, et à sa dialectique exclusivement logique, qui a fait appeler à très juste titre sa philosophie un *panlogisme*. Il est vrai que cette caractéristique n'est pas agréée de tous les historiens et M. René Berthelot, naguère, s'est vivement élevé

---

(1) De hoc verbo « intelligendi », h. e. *comprendre*, vide varios sensus apud Aristotelem et Cartesium expositos a Brunschvicg, *L'expérience humaine...*, p. 188; Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, p. 192 (ed. min.) ; J. Chevalier, *Descartes*, p. 215, n. 1. — Verbi autem « intellectus », « intelligence » diversas significationes apud modernos exponit Archambault in *Progrès de l'intelligence*, p. 5 sq.

contre elle. Mais M. BOUTROUX lui a répondu péremptoirement à notre humble avis :

« Ce que Hégel met au sommet de l'Etre, c'est l'esprit absolu. Quelles sont les opérations de l'Esprit ? Ce sont l'Art, la Religion, la Philosophie : la Philosophie est ainsi l'activité suprême, elle est l'Esprit existant véritablement, en soi et pour soi, c'est-à-dire réalisant pleinement son essence. Cette doctrine n'est donc pas un Panlogisme, au sens de la souveraineté pure et simple de *Gesetz* ou de *Verstand* (entendement). Mais elle est bien un Panlogisme, si l'on considère les caractères de la *Vernunft* (raison) qui en est le moteur. Elle peut être appelée un rationalisme absolu. Or, remarquons que ce rationalisme élimine finalement l'individuel, comme n'ayant en lui-même aucune valeur. La liberté de l'Esprit, qu'il affirme, consiste dans la construction nécessaire d'un édifice de concepts, qu'une sorte de mécanique métaphysique déduit comme des résultantes, des antinomies posées par l'entendement abstrait. En réalité, la raison hégélienne dépasse, absorbe, transforme (*hebt auf*), c'est-à-dire, finalement, élimine l'intuition comme telle, de même qu'elle élimine l'accidentel, le contingent, le donné, l'individuel. Par suite, Hégel a bien dépassé l'universel abstrait qu'il attribue à Kant. Mais ce qu'il nous donne, ce n'est pas cette synthèse effective de l'universel et de l'individuel qui serait vraiment une œuvre supralogique. Ce qu'il substitue à l'universel-abstrait, c'est l'universel-concret. Tel l'état hégélien, substitué comme seule réalisation effective de la liberté, soit à l'idéal moral, soit à l'idéal religieux... Le hégélianisme partage avec les systèmes conçus au point de vue proprement logique cette opinion que l'individuel, l'intuitif, le contingent ne peuvent figurer dans le développement de la philosophie qu'à son point de départ, mais que l'office de la raison est de les transformer en concepts, c'est-à-dire de les éliminer. Tel le système de mathématique qui reconnaît que les mathématiques débutent historiquement par l'intuition, mais qui considère le raisonnement mathématique comme susceptible d'être entièrement réalisé par de purs concepts, purgés de tout élément intuitif. Le hégélianisme est un panlogisme concret, combinant en ses synthèses les universaux isolés de la logique abstraite, mais c'est un panlogisme » (1).

Nous ne saurions évidemment admettre d'une manière générale que la transformation en concepts des données de l'expérience équivaille à leur élimination. Mais *dans le cas de Hégel*, il en va bien ainsi, la pensée métaphysique devant se suffire absolument à elle-même et posant à elle seule souverainement et ses lois et son objet.

En quoi consiste la déduction dans ce système, c'est à savoir la dialectique hégélienne, nous en dirons quelque chose dans la troisième section de ce volume. Notons seulement qu'elle ne procède pas du tout par voie d'analyse, mais uniquement par voie de synthèse, qui est la synthèse des contraires, et qu'elle cherche, par constructions successives, à l'aide de synthèses dont la compréhension et la richesse vont en progression ascendante, à passer de l'idée la plus imparfaite et la plus pauvre, la plus abstraite et la plus

---

(1) Apud René BERTHELOT, *Evolutionisme et platonisme*, (Paris, Alcan, 1908), p. 209-211. Cette page est extraite d'une réponse détaillée, p. 200-220, faite par M. BOUTROUX à une thèse sur *le sens de la philosophie de Hégel* que M. R. Berthelot avait présentée à la « Société française de philosophie » en 1907. L'exposé et la discussion de la thèse constituent une contribution de première importance à l'étude historique de Hegel. Sur le panlogisme de Hegel voir encore MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, t. II, p. 19 et appendice VIII, ibid., p. 415 sq.

vide de détermination qui est celle de l'être *ut sic* et formel, à la Pensée subsistante, à l'Esprit pur et parfait, « la totalité concrète que nous appelons Dieu ».

2. Hamelin. — L'*Essai sur les éléments principaux de la représentation*, de O. Hamelin, qui est peut-être, à côté de *l'Action* de M. Blondel, l'œuvre métaphysique la plus originale de la philosophie française dans ce dernier demi-siècle, procède d'une inspiration toute semblable à celle de Hégel. Le réel étant, ici encore, supposé identique au rationnel, à *notre* rationnel, il doit être possible de reconstruire *a priori* la nature entière. La méthode sera de nouveau celle de l'opposition des contraires (1), et de la triade, thèse, antithèse et synthèse : une notion ne peut se poser que son contraire ne se présente en même temps pour la limiter (2) ; mais cette opposition, à son tour, exige et implique, tout comme chez Hégel, un troisième terme qui fusionne les deux premiers en un seul, et qui, par le fait qu'il se pose, appelle derechef son contraire et ainsi de suite jusqu'à ce que la pensée rencontre le concret vraiment concret, l'être par soi, l'individu subsistant. Allant ainsi du simple au complexe, Hamelin tâche à constituer *a priori*, par voie de concepts abstraits purs, la réalité tout entière, et croit aboutir ainsi à l'être conscient et libre, tout de même que Hégel à l'Esprit, Pensée de la pensée. La différence avec Hégel est que le point de départ n'est pas la catégorie d'être, mais celle de *relation*, et que le terme sera non pas seulement un être spirituel et *intellectuel*, mais un être *moral* (3).

3. Le Panmathématisme. — De cette conception de la philosophie, dont il serait fort intéressant du point de vue historique, mais tout à fait inutile

---

(1) Hamelin reproche à Hégel d'avoir fondé sa dialectique sur l'opposition des *contradictoires* et non sur celle des *contraires* (loç. cit., p. 35) ; et en édifiant la sienne sur l'opposition des contraires, il croit incontestablement innover : « à la contradiction hégélienne nous substituons la *corrélation* ». Mais comme nous l'exposerons plus loin, (I. P., sect. III, c. 1) les commentateurs récents de Hégel n'admettent pas que chez lui les opposés soient des contradictoires : question d'exégèse qui ne saurait nous retenir ici.

(2) Pour Hamelin, la théorie d'Aristote est de même « dans le fond toute synthétique », et voici comme il l'expose : « Le monde n'est pas seulement la juxtaposition des catégories ; il est encore et surtout une hiérarchie d'essences de plus en plus formelles. Partout la matière aspire à la forme et est faite pour la forme : c'est-à-dire que le simple est fait pour le complexe et que, à bien examiner le simple, on y trouverait le complexe sous la forme d'un vide à combler ; tellement, que la matière prochaine et la forme sont la même chose, l'une en puissance et l'autre en acte. Ceux qui n'ont pas compris que la matière est adaptée à la forme sont comme des gens qui penseraient que l'art du charpentier peut venir résider dans une flûte » (*Essai*., p. 23). Beaucoup de scolastiques surtout modernes seraient prêts à souscrire à cette description ; d'autres ne l'admettraient pas sans réserves. Quant à la limitation d'une notion par sa notion contraire, est-il besoin de souligner les rapports que cette conception présente avec celle de certains néo-scolastiques qui font de l'essence une pure limite de l'existence ?

(3) « Aux yeux de Hégel, la philosophie de l'entendement, la philosophie du fini, est une pauvre philosophie : or c'est malgré cela une philosophie de l'entendement que nous voulons essayer. Il nous semble qu'une philosophie de cette sorte qui saurait bien où elle va, se mettrait par là au-dessus des mépris de Hégel et si une telle philosophie atteignait le concret vraiment concret et l'être par soi, si, en outre, elle introduisait avec la contingence et la liberté mises à leur place d'ailleurs et limitées, quelque chose de personnel et de moral, nous croyons qu'elle satisferait la raison et, au besoin, la conscience chrétienne, tout autrement que le système hégélien » (*Ibid.*, p. 33).

à notre point de vue, de rechercher les préformations dans les philosophies antérieures, jusque chez Platon et à l'origine de la philosophie grecque, il n'est que juste de rapprocher, selon la suggestion même de M. Boutroux, l'idéalisme mathématique, tel par exemple le Panmathématisme moderne de l'école de Marburg, avec COHEN, NATORP, etc..., qui tend à ramener toute la réalité à « un ensemble de rapports de jonction », ou encore à des nombres suivant l'antique conception pythagoricienne (1). Ici la déduction jouera immédiatement son rôle, mais ce sera la déduction mathématique, très différente à coup sûr de la déduction hégélienne. En revanche, cette déduction mathématique s'oppose-t-elle ou non à la déduction logique et syllogistique d'Aristote, c'est une question fort débattue entre logiciens modernes, dans laquelle nous n'avons pas à entrer (2).

M. BREHIER, dans son *Histoire de la philosophie allemande*, expose ainsi les caractéristiques de cette école : « Les études historiques sur le kantisme, dont la vanité se manifeste en particulier par les cahiers périodiques des *Kantstudien*, amènent à ruiner entièrement l'interprétation psychologique que l'on avait parfois donnée du criticisme ; les catégories désignent, non pas les produits d'une activité consciente individuelle ou même sociale, mais les éléments premiers de la réalité connaissable : ce sont non pas des processus subjectifs, mais des données objectives sur lesquelles le théoricien de la connaissance travaille, comme l'arithméticien sur les propriétés des nombres. La thèse néokantienne trouve son expression la plus originale et la plus profonde dans l'école de Marburg. D'après Cohen (*Logique*, 1902), Kant a démontré que la connaissance pure, c'est-à-dire celle qui procède, dès son principe, par des concepts indépendants des intuitions sensibles, devait se borner à la connaissance mathématique de la nature ; c'est, d'après lui, ce que faisait déjà Platon, que Natorp interprète, avec plus de subtilité que d'exactitude, dans le sens du criticisme. Contre le kantisme, les romantiques ont eu le tort d'étendre arbitrairement le contenu de l'Idée par l'intuition géniale. Kant avait eu également le tort de

(1) Sur le *panmathématisme*, envisagé surtout comme philosophie de la nature, on trouvera de nombreux détails dans MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 123-124, 166, 281 ; t. II, 195-219.

(2) M. MEYERSON, *loc. cit.*, t. I, p. 122, expose ainsi l'état de cette question : « Y a-t-il réellement dans ces deux genres de déduction deux procédés différents au fond, ou peuvent-ils se ramener finalement à un schéma unique ? C'est la grosse question des rapports de la logique et des mathématiques qui se pose ici et l'on sait combien vivement elle a été agitée dans le monde philosophique au cours des derniers lustres et quelle est la valeur des travaux qu'elle a fait naître aussi bien en Italie avec MM. PEANO, PADOA et leurs disciples qu'en France et en Angleterre avec M. Bertrand RUSSELL, le regretté COUTURAT et tant d'autres. Les... observations de Henri POINCARÉ sur le raisonnement mathématique (*la Science et l'hypothèse*, p. 11 sq.), rentrent également dans ce domaine. Pour POINCARÉ, la déduction telle que la pratiquent les sciences mathématiques, est entièrement distincte du syllogisme et peut se ramener au type de « raisonnement par récurrence ». Cette théorie a été vivement combattue par M. GOBLOT (*Traité de Logique*, p. 165, 256 sq., 271) qui est cependant d'accord avec POINCARÉ sur l'impossibilité de réduire la déduction mathématique au syllogisme, mais qui nie l'importance du rôle du raisonnement par récurrence et croit pouvoir établir que ce qui domine la marche de tout véritable raisonnement déductif en général (et du raisonnement mathématique en particulier), c'est une « activité constructive » de l'esprit aboutissant à des « constatations logiques ».. — M. MEYERSON a donné lui-même une explication intéressante du raisonnement mathématique, *ibid.*, p. 136 sq. — Nous n'avons pas à prendre position dans ce conflit qui regarde uniquement les logiciens.

demander à l'intuition sensible une diversité dont le concept devait fournir l'unité synthétique. La véritable logique commence par la pensée toute seule ; et, contrairement à la logique formelle qui sépare la pensée de son contenu, elle l'étudie, dans son contenu, en tant qu'elle est science mathématique de la nature ; cette pensée ne dérive de rien d'antérieur ; elle a en elle-même son origine ; elle est le terme « non supposé » que cherchait Platon ; son organe est le calcul infinitésimal qui permet de saisir, dans son origine, la réalité du mouvement et des lois de la nature ; et c'est pourquoi, historiquement, la découverte de l'infinitésimale est liée aux problèmes mécaniques des sciences de la nature. On voit donc que, dans son inspiration générale, la logique de Cohen est une tentative pour dépasser la logique formelle sans pourtant emprunter de contenu à une intuition sensible, fût-elle *a priori* » (1).

4. Le Néoplatonisme. — Aux antipodes de cette marche ascendante, qui va du simple au complexe, il faut noter la marche tout aussi *a priori*, mais descendante des *Néo-platoniciens*, qui procède par émanations successives à partir de l'Un ineffable, souverainement riche qui est en lui-même la vie et toutes choses ; chez eux le parfait se dégrade en imparfait, le nécessaire en contingent. « Les individus, a-t-on écrit (2), ne sont pour Platon, comparés à leurs paradigmes éternels, que des phénomènes éphémères. Pour Plotin, le monde sensible n'est que l'image spécieuse, projetée sur la glace sans tain de la matière, du monde intelligible ; et pas plus que l'image réfléchie sur la surface d'une eau étale n'est l'essence du portrait qui s'y mire, les substances individuelles, composées d'un agrégat de qualités et de matière ne sont la véritable essence des formes auxquelles elles participent. Les formes que donnent aux corps les âmes ne sont que simulacres (3) et le mode de participation des individus aux Idées est celui de l'apparence » (4).

5. Scolastiques aberrants. — A cette catégorie de métaphysique entièrement *a priori* nous n'hésitons pas à rattacher certains essais tentés par des philosophes récents et qui s'apparentent avec la Scolastique. Selon eux, la métaphysique ne doit absolument rien emprunter à l'expérience et doit ignorer si le monde existe ou non : elle ne s'intéresse qu'à une chose, à ce qui *doit* être et il n'y a de métaphysique que ce qui est absolument et rationnellement nécessaire. Or — toujours d'après eux — seul est absolument nécessaire ce qui peut être déduit de l'être ontologique et du premier principe : « l'être est, le non être n'est pas ». Toute nécessité qui aurait un point de départ *a posteriori*, ou de fait, c'est-à-dire qui s'appuierait sur l'expérience, serait une nécessité empirique dénuée de toute valeur pour la philo-

---

(1) *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, Payot, 1921, p. 116-117. — Nous nous garderons évidemment de rattacher à ce panmathématisme les explications purement positivistes et mécanicistes que des savants comme Laplace, du Bois-Reymond, Huxley (cités par Bergson, dans l'*Evolution créatrice*, p. 40-42) ont rêvé de donner de l'Univers. Cette « formule mathématique unique, ce seul immense système d'équations différentielles simultanées, d'où se tireraient, pour chaque moment, la position, la direction et la vitesse de chaque atome du monde » et dans lequel ils gardaient l'espoir de « représenter le processus universel du monde », ce mathématisme-là n'a évidemment aucun rapport avec la métaphysique et lui est totalement étranger. Nous n'avons donc pas à nous en occuper ici.

(2) Rougier, *Les paralogismes du rationalisme*, p. 419-420.

(3) *Ennéades*, V, q. 3.

(4) *Ibid.*, III, 6, 11. Sur Plotin cf. dans *Revue des Cours et Conférences* de 1922-1923, une suite de remarquables leçons de M. Bréhier sur la *Philosophie de Plotin*.

sophie. Seule vaut la nécessité *de droit ;* or, le plan de celle-ci est uniquement celui des possibles, construit et développé par déduction indépendamment de toute donnée d'intuition, à partir de l'être pur et du principe d'identité.

**Critique.** — La méthode proprement idéaliste qui identifie toute réalité avec le rationnel, doit être écartée pour les mêmes raisons qui font repousser la doctrine idéaliste elle-même, et dont l'exposé n'appartient pas à notre sujet. Tout au plus pouvons-nous nous permettre à ce propos quelques réflexions d'importance secondaire :

*a*) Contre la *dialectique hégélienne* et celle de Hamelin, sans parler d'autres difficultés de fond qu'elle soulève, on a fait cette objection qui nous paraît évidente et suffit à montrer l'impossibilité de s'en tenir au point de vue purement *a priori* (1), ce qui, après tout, nous suffit dans la question présente : « La dialectique de Hégel et de Hamelin est *arbitraire*. L'opposition des notions contraires n'implique pas l'existence d'une tierce notion, qui les concilie synthétiquement ». En d'autres termes, il semble qu'il faille nier catégoriquement cette loi de relation : thèse, antithèse et synthèse, que Hamelin par exemple nous présente, au début de son *Essai*, « comme un fait primitif, qu'on peut présenter de différentes manières, mais qui, toujours, semble-t-il, s'impose avec une force singulière » (2).

Et en effet « étant donné un couple de notions opposées A et B Hégel et Hamelin ne définissent nulle part une opération logique uniforme, qui permette d'en tirer univoquement une troisième notion C, capable de les concilier en les absorbant. Il se révèle à l'examen, que la déduction qu'ils présentent de C est, dans chaque cas, parfaitement *arbitraire ;* elle est fondée sur des opérations logiques différentes, ou même, le plus souvent elle repose sur de vagues analogies ou sur des associations de mots d'un formalisme creux ». Des exemples empruntés à ces deux auteurs et les procédés très différents auxquels ils ont recours selon les besoins du moment, mettent aisément en lumière le bien-fondé de cette critique (3). Mais les essences ainsi construites, étant arbitraires et factices, ne présentent plus aucun caractère de nécessité ; elles ne sont donc métaphysiques à aucun degré.

*b*) La méthode néo-platonicienne est évidemment absurde, comme toute forme d'idéalisme émanatiste ; la dégradation du parfait et de l'Un par procession d'hypostases en dehors de la création est un non-sens métaphysique qui ne saurait nous retenir ici.

Le panmathématisme, celui de Marburg surtout, ne le fera pas davantage : le moins qu'on en puisse dire est qu'il ne touche en rien au problème métaphysique, à l'essence des choses, que tout reste à faire, une fois qu'il a passé.

*c*) Quant à la dernière forme d'apriorisme que nous venons de présenter : ou elle part de l'*ens ut sic* et du seul principe d'identité sans emprunter aucun autre élément de déduction à quelque ordre que ce soit, et alors

---

(1) Rougier, *Les paralogismes du rationalisme*, p. 427-430. — Le même auteur, en ce passage, critique encore la dialectique hégélienne en se plaçant au point de vue de l'*extension* des notions qui sont supposées s'appeler tout en s'excluant ; nous croyons cette critique beaucoup moins heureuse, le point de vue hégélien étant manifestement celui de la *compréhension*.

(2) *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 2.

(3) Rougier, *loc. cit.* Les exemples développés sont ceux de l'être et du non-être, fini et infini, relations et nombre et plusieurs autres.

elle ne pourra rien déduire, et travaillera purement à vide ; ou elle part de l'être infini positif, mais alors elle sera impuissante soit à en établir *a priori* la possibilité, soit à en déduire le fini et de toute nécessité elle tombera dans le panthéisme ou la logomachie. Le monde des possibles purs, c'est-à-dire des essences ne peut être entièrement construit *a priori* par notre intelligence : il ne le peut pour une large mesure qu'à *posteriori*.

On est convenu sans doute dans certaines écoles à la suite de Kant, d'assigner pour fin à la métaphysique la détermination *a priori* des « conditions de possibilité » des êtres (1). Mais à quoi cela revient-il, sinon simplement à déterminer avec une approximation de plus en plus serrée, les notes qui définissent ces natures, à élaguer tout ce qui ne leur appartient pas en propre. Or, il y faut un labeur considérable, *a posteriori* pour la plus grande part, éclairé par une critique très sévère du concept représentatif. Nous ne pourrons arriver à un résultat appréciable que grâce à des enquêtes minutieuses et à un contrôle continuel des concepts que nous formons, sous peine de charger ceux-ci au delà de leur droit. Si nous ne les confrontons continuellement soit avec leur origine, soit avec ce que nous pouvons savoir de l'état de leur objet, nous serons exposés fatalement à ne point apercevoir au cours de nos déductions leurs changements de valeur.

*d*) Mais si le désir de déduire l'univers *a priori* est chimérique et si, au lieu de chercher à dérouler le processus nécessaire que suit le monde, comme le voulait Hégel, nous devons nous accommoder à lui, comme à une donnée première qui dépasse notre faculté de comprendre, il ne faut pas pour cela le déclarer complètement « *irrationnel* » ainsi que le font beaucoup de modernes, tels MM. Brunschvicg (2), Meyerson, etc. Cette exagération manifeste est justement relevée par M. Habert : « Avouons que le sens du mystère est une des conditions fondamentales du savoir. Mais ce qui, dans l'univers est au-dessus de notre raison discursive et de ses usages qui reviennent à tirer des images des concepts abstraits et généraux, ce n'est pas pour cela irrationnel (c'est-à-dire contradictoire à la raison). La réalité est plus riche que l'idée ; mais celle-ci ne la trahit point, au contraire : elle en retient les traits essentiels et permanents. Il ne faudrait pas traduire *adæquatio rei et intellectus* par « connaissance épuisante ». L'ultime fond des choses existantes, les propriétés fondamentales des natures nous échappent définitivement ; il convient de les prendre comme des données premières. Mais ceci admis, bien des faits restent explicables et la science satisfait chaque jour un peu plus ses désirs de déduction » (3).

Autre chose en effet est d'être irrationnel, autre chose d'être *suprarationnel*. L'être, aucun être, ne saurait se trouver en opposition avec la raison, mais il est des réalités qui peuvent très bien être au-dessus de la raison et la dépasser, en sorte que cette faculté discursive soit impuissante à les sai-

---

(1) Un exemple entre beaucoup d'autres nous suffira : il est emprunté à Bertrand Russell : « On peut indiquer certaines caractéristiques qui distinguent le domaine de la philosophie de celui des sciences. En premier lieu, une proposition philosophique doit être *générale*..., le second caractère est qu'elle soit *a priori*. On peut synthétiser ces deux caractères et dire que la *philosophie est la science du possible* » (« la méthode scientifique en philosophie », dans *le Mysticisme et la logique*, trad. Menasce, Payot, 1922, p. 95-98). Il est d'ailleurs à noter que Russell entend ici le possible autrement que Kant.

(2) *La modalité du jugement*, p. 98.

(3) *Revue de philosophie*, 1921, p. 669. Cf. sur l'irrationnel de justes remarques du P. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 271.

sir en elles-mêmes et à les exprimer. L'ordre métaphysique en fournit de trop nombreux exemples ; mais l'ordre sensible n'échappe pas davantage à cette conséquence qui suit pour nous des conditions matérielles imposées à la raison dans ses opérations. En tout cela il y aura du *suprarationnel*, oui, de *l'irrationnel*, non.

B. **Methodus a posteriori.** — Secundum alios, id unde proficiscitur metaphysica est conceptus experimentalis purus, cujus *diversitas materialis* seu elementum repræsentativum et simul *forma* unitatis entis ab experientia desumuntur et a sensibilitate passive recipiuntur. Unde sequitur metaphysicam tantum et exclusive a posteriori procedere et quoad initium et quoad evolutionem, ita ut ejus methodus tota inductiva æstimanda sit.

Cette description très générale et à dessein privée de nuances, englobe toutes les formes d'*empirisme* proprement dit et de *nominalisme*.

1. Empirisme pur. — Sans vouloir remonter jusqu'à Guillaume d'Ockam, que l'on a cependant appelé « le grand devancier de Locke et dont les idées consistent, comme eût dit de nos jours un Taine, en des extraits... qui n'ont d'existence et même de signification que celles qu'ils empruntent à la chose ou à l'ensemble des choses concrètes et particulières » (1), qu'il suffise de nommer Locke dont la méthode est bien connue. Toutes nos idées venant de l'expérience qui est double, sensation et perception, « il s'ensuit que l'esprit ne connaît à proprement parler que des qualités ou phénomènes dont l'expérience seule lui montre la liaison. Telle étant l'origine de nos connaissances, elle a nécessairement pour bornes les bornes mêmes de notre expérience ». D'où cette conclusion : « scepticisme à l'égard de la métaphysique », ou plus exactement négation de la métaphysique (2).

Ce courant empirique compte à l'heure actuelle de nombreux partisans. M. Rougier, dans ses *Paralogismes du rationalisme*, est un des représentants les plus caractéristiques de cette école et pousse le radicalisme jusqu'à l'extrême. Pour lui, nulle autre vérité que l'expérience *pure ;* tous les problèmes posés par la métaphysique ne sont que de pseudo-problèmes : « replongeons-nous dans le flux des phénomènes et les apories nées du morcellement conceptuel des choses, s'évanouiront » (3). Dépassant Locke, il proclame qu' « il n'existe ni genres, ni espèces, ni individus » (4). Quant à construire, déduire ou expliquer quoi que ce soit d'un point de vue stric-

(1) G. Lyon, dans la *Grande Encyclopédie*, art. *Occam*, p. 200-201. Telle semble bien être aussi l'opinion du P. Doncœur dans ses articles sur le *Nominalisme d'Occam* (*Revue néo-scolastique*, févr. 1923, p. 5-25 et *Revue de philosophie*, mai-juin 1921, p. 237-250). Ce qui n'empêche pas des historiens très compétents, tel M. De Wulf (*Revue néo-scolasti.*, 1911, p. 188), de penser que le nominalisme d'Ockam est bien différent de celui d'un Taine ou d'un Locke et qu'il ne le conduit pas du tout logiquement au subjectivisme. Outre la connaissance sensible et la connaissance abstractive, G. d'Ockam admettait une connaissance intellectuelle intuitive qui lui permettait d'atteindre le réel extra-mental. Nous n'avons pas fait d'Ockam une étude spéciale suffisante pour prendre ici parti.

(2) E. Boirac, *ibid.*, art. *Locke*, p. 386.

(3) *Les paralogismes du rationalisme*, p. 406.

(4) *Ibid.*, p. 388.

tement rationnel, ayant une valeur métaphysique, nécessaire et absolue, il n'y a pas à y songer, puisqu'aussi bien il n'y a pas de principes métaphysiques nécessaires ; il n'y a que des vérités conditionnellement nécessaires à partir de principes qui sont tous des conventions (1). La raison, « ce qu'on appelle raison... c'est tout simplement à une époque déterminée, chez un peuple de culture donnée, la somme des opinions moyennes et des préjugés universellement accrédités par suite de l'état des connaissances, entretenus par l'éducation, l'autorité de l'exemple et l'instinct de l'imitation qui déterminent la communauté des traditions, des mœurs, des coutumes ; c'est la généralisation de l'empirisme journalier » (2).

2. Bergsonisme. — A côté de cet empirisme sensualiste, il faut placer l'empirisme idéaliste de Bergson, dont le procédé essentiel est l'*intuition*.

Les faits, d'après lui, ces faits dont l'explication constitue la tâche première du philosophe, ne reçoivent des solutions différentes et trop souvent contradictoires que parce que nous les percevons mal, et parce que « *notre* perception n'est qu'une partie de *la* perception » ; en réalité ce n'est qu'une *aperception*. Des problèmes ne se posent et des énigmes ne nous torturent qu'en raison d'une expérience incomplète. Supposez que l'on arrive à *voir* les choses telles qu'elles sont, à transformer notre aperception en perception adéquate, les obscurités qui nous empêchent de comprendre disparaîtront aussitôt. Le rôle du philosophe devra donc se ramener à s'installer au cœur du réel pour approfondir la perception ; son instrument ne sera plus l'intelligence spéculative, mais l'*intuition*, la vue des choses dans leur réalité mouvante et continue.

Pour ce faire, il faut voir autrement que les autres, c'est-à-dire voir comme voit l'*artiste*, et ravir à l'artiste son secret pour bien voir, qui est le désintéressement. Tout ce qui est utilitaire, ordonné à la pratique, — et la connaissance conceptuelle n'a pas d'autre fin, selon Bergson, — dénature, déforme la réalité. Le philosophe se détachera donc de tout ce qui est conceptuel, pragmatique, convenu, pour entrer en quelque sorte dans les choses et les regarder pour elles-mêmes, sans arrière-pensée d'intérêt. Ainsi il aura chance de connaître ce qu'elles sont (3).

**Critique.** — *a*) L'empirisme sensualiste ne mérite pas qu'on s'arrête à l'apprécier ici, puisqu'il est la négation radicale de toute métaphysique. Ainsi en est-il encore du positivisme qui lui est apparenté par beaucoup de liens,et a fortiori de toute forme de matérialisme soi-disant philosophique (4).

(1) *Ibid.*, p. 442-445.

(2) *Ibid.*, p. 465.

(3) « Il faut s'habituer à penser l'Etre directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose entre lui et nous. Il faut tâcher ici de voir pour voir et non plus de voir pour agir. Alors l'Absolu se révèle très près de nous et dans une certaine mesure en nous. Il est d'essence psychologique et non pas mathématique et logique » (*Evolution créatrice*, p. 323). — Sur la méthode de M. Bergson, il faut lire avant tout son célèbre article *Introduction à la métaphysique*, publié dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1903, p. 1 sq. ; et son mémoire au Congrès de Bologne, l'*Intuition philosophique*, publié *ibid.*, 1911, p. 809-827.

(4) Comme modèle de ce dernier genre, il faut citer en première ligne l'ouvrage de Le Dantec : *Contre la métaphysique*. Evidemment de semblables libelles ne peuvent avoir de succès qu'auprès d'esprits dépourvus de toute vraie culture et de tout sens philosophique ; ils ne font de tort sérieux qu'à leur auteur. — Nous en

*b*) Sur le nihilisme métaphysique de M. Rougier et des néo-scientistes qui le suivent, nous nous contenterons de deux remarques sommaires. Cet écrivain, par ailleurs très informé des questions scientifiques et dont l'érudition philosophique est considérable, s'est fait de la « raison » et du rationalisme une notion absolument conventionnelle et factice et du coup s'est fermé, par sa seule faute, tout accès à la métaphysique et toute intelligence des problèmes vitaux qui ressortissent au domaine de cette discipline. Lorsqu'après cela, il s'imagine avoir écarté victorieusement ces mêmes problèmes en nous conseillant en somme de renoncer tout simplement à les comprendre et de nous en tenir à la donnée empirique en nous plongeant dans le flux des phénomènes, il se moque simplement de lui-même et de ses lecteurs. En second lieu, nous parler de sciences et de métaphysique qui reposent sur de pures conventions est un non-sens, comme le lui a parfaitement dit un professeur américain : « There is no objection to holding the principles of science as conventions for purposes of utility. But utility is one thing and logic is another, hence a logic of conventions begins to look like a contradiction in terms. To speak therefore of philosophy, whether rationalist, or empiricist or critical, as superseded by conventionalism comes too near saying that there will be no philosophy at all » (1). Et l'on cherche dans ces conditions à quel titre un auteur, qui se réclame d'une telle méthode, peut prétendre à l'audience du public (2).

*c*) Quant à l'empirisme de M. Bergson, et à l'intuition qu'il nous propose comme l'instrument *unique* de la philosophie, la fausseté de pareil exclusivisme saute aux yeux et l'on a peine à comprendre que l'auteur ne l'ait pas réalisée. Cette intuition qui ne dépasse pas l'expérience, mais qui prétend retrouver dans cette même expérience tout le passé d'un être, toutes ses relations, ou bien n'est qu'un mythe, ou est manifestement insuffisante à nous faire atteindre les raisons profondes explicatives des choses : ces raisons dépassent, transcendent la donnée de fait et le concret en mouvement ne nous livre pas à soi seul le secret de ses origines. Le mépris dans lequel l'auteur tient la connaissance intellectuelle abstraite, qui va jusqu'à lui refuser toute valeur, est évidemment intolérable. Aussi la plupart des solutions données par M. Bergson aux divers problèmes métaphysiques ne tiennent pas. — Mais tout n'est pas à rejeter dans cette conception à cause de ces erreurs fondamentales ; l'importance accordée par elle à la donnée intuitive et surtout à la donnée de conscience ne saurait qu'être approuvée par les Scolastiques et rentre parfaitement dans la tradition péripatéticienne. — De plus, il est impossible de ne pas reconnaître que beaucoup des analyses psychologiques proposées par M. Bergson pourront rester et que ses réfutations du déterminisme et de l'atomisme psychologique doivent compter parmi les meilleures qui aient été faites. Enfin, s'il a dépassé trop souvent les limites dans ses attaques contre l'intellectualisme, on ne saurait

---

dirons exactement autant de certaines diatribes vraiment « primaires » de M. Rougier contre la raison : tel en particulier l'article publié par lui dans *Logos*, Rivista internazionale di filosofia, 1921, n° de juillet-septembre, sous le titre : *Le mythe de la « raison » et la science des structures mentales.*

(1) E. Jordan dans la *Philosophical Review*, janv. 1922, p. 94.

(2) Les paralogismes comme on pouvait s'y attendre, foisonnent dans l'œuvre de M. Rougier et on ne doit pas s'étonner entre autres qu'il n'ait à peu près rien compris à la scolastique authentique. Ce qui ne l'empêche pas à certains endroits d'user très correctement de sa raison et de faire des analyses et des critiques parfois heureuses dont nous saurons profiter le cas échéant.

dire qu'il se soit toujours battu contre des fantômes, ni qu'il n'ait jamais été aux prises qu'avec la raison normale et légitime : il est des formes d'intellectualisme vicieux et de morcelage injustifié contre lesquelles il s'est élevé à bon droit.

C. **Methodus simul a priori et a posteriori.** — Re vera hæc methodus ab omnibus philosophis plus minusve usurpatur, nec ullus potest procedere aut a posteriori tantum aut pariter tantum a priori. Sed fatendum est hanc methodum mixtam juxta modos maxime varios adhiberi, quorum aliquos tantum enuntiabimus (1) :

1. Secundum alios, id unde proficiscitur metaphysica datur quidem in ordine logico et psychologico a posteriori per experientiam tamquam requisitum necessarium ut mens cogitare incipiat et quicquam sibi repræsentet. Sed exinde per seipsam eadem mens objectum proprium cogitationis metaphysicæ elaborat et constituit juxta vim propriam ; et hujusmodi objectum, si in se objective spectatur, dicendum erit a priori. Ita, ut videtur, SPINOZA.

2. KANTIUS, etsi idealismum transcendentalem propugnavit, tamen non omnes partes experientiæ a metaphysica sua critica rejecit. Ubi de principiis metaphysicæ puræ agit et de conditionibus a priori cognitionis universalis et necessariæ, quæ sola est scientifica, sane tantum a priori procedit. Sic unitas transcendentalis conscientiæ, sic omnes conceptus, seu formæ vel categoriæ a priori quæ ab ea fluunt, quæ solæ judicia synthetica reddunt a priori et sub quibus omnia data, essentialiter diversa, sensibilitatis subsumuntur, ut unitatem accipiant, — atque ita objecta meæ conscientiæ fiant, — hæc omnia, inquam, nihil ab experientia mutuantur apud Kantium, sed a priori ponuntur. Ut autem cognitio nostra scientifica specificetur et determinetur, necessariæ sunt partes experientiæ juxta eum, nec ipse ullo modo a priori exstruit *philosophiam naturæ*, sed e contra elementum a posteriori in ea omnino admittit.

3. Secundum alios qui Aristotelem et Scholam magis sequi, sed simul cum istis Kantium sibi quasi incorporare intendunt, id unde proficiscitur disquisitio metaphysica est conceptus objectivus menti humanæ proportionatus, cujus unitas est indivisibilis ; hoc est « quidditas rei materialis ». Hæc autem quidditas constituitur simul a priori et a posteriori : *a posteriori* nempe ratione suæ *materiæ* seu quoad diversitatem empiricam quæ fundat elementum repræsentativum ;

(1) De critica horum modorum nihil hic dicere licet, quippe qui infinitas explicationes exigerent ; ceterum alibi rem sat fuse tractare intendimus.

*a priori* vero ratione suæ *formæ*, seu quoad unitatem objectivam et necessariam *entis*, vi cujus data sensibilia fiunt et redduntur simul intelligibilia et objectum cogitationis. Data vero hac quidditate, metaphysica ab ea procedet secundum methodum analyticam et deductivam, juxta quam determinabitur forma specialis necessitatis, quæ constituit objectum experientiæ, et definientur conditiones logicæ quibus hæc forma necessitatis est possibilis.

4. Secundum alios, qui se veram mentem « scholæ » magis amplecti contendunt, conceptus metaphysicus, unde proficiscitur metaphysica, etiam *simul a priori et a posteriori* constituitur, sed sensu, ut videtur, sat diverso a sententia præcedente. Admittunt quidem præformationem mentalem a priori, sed non ita ut mens formam intelligibilem datis pure empiricis imponere censeatur, et tota intelligibilitas ex parte solius mentis desumatur. Si enim nihil proprie intelligibile, nihil aliquo vero sensu universale et necessarium suppeditaretur ab ipsis datis experientiæ, jam nullum discrimen appareret inter idealistas modernos qui habentur ut Kantii genuini sectatores et illum qui affirmaret mentem dare a priori intelligibilitatem objecto, vel illud informare intelligibilitate.

Unde dicunt mentem invenire in omnibus objectis quæ occurrunt aliquid quod respondet suo modo cogitandi, ita ut dicendum sit hunc modum cogitandi imponi menti per objectum. Aliis verbis forma entis sub qua, seu ens-forma sub qua omnia excogitantur et intelliguntur, intellectui imponuntur ab ipsis objectis quæ verificant conceptum entis seu ens-conceptum (1).

Hanc sententiam nos amplectemur ; quæ vero difficiliora primo aspectu videntur juxta hanc conceptionem in sequenti § enucleabuntur.

## § 2. — DE FONTIBUS METAPHYSICÆ

Duplex habetur fons, ut diximus modo, experientia videlicet et ratio, quarum partes sunt variæ, sed concursus necessarius.

(1) Oportet enim distinguere, ut recte suggerit P. De Munnynck, *Revue néo-scolastique*, mai 1914, p. 197-203, *ens conceptum* et *ens formam :* prius est *objectum* formale intellectus, ut videbimus, et de eo instituitur tota disquisitio de analogia infra posita ; posterius vero exprimit *legem* secundum quam mens operatur, seu quæ regit omnes operationes intellectus et est lex identitatis et rationis sufficientis, ut etiam infra dicemus.

A. **Experientia** (1). — Est primus fons, saltem in ordine logico, et quidem absolute necessarius, quatenus intellectui metaphysico totam suam *materiam* suppeditat et est Lydius lapis quo omnes metaphysicæ speculationes semper probentur oportet. Quod patet :

1. — Primo siquidem objectum metaphysicæ non est ens quoddam fictum vel ficticium, sed ens reale quod est vel saltem esse potest. Quicquid autem positivum dicit hoc ens reale, mediante sola experientia, saltem reductive, nobis est pervium, ita ut nulla natura seu essentia tamquam positive possibilis a nobis possit deduci a priori sive ab ente abstractissimo, ut est evidens, sive ab ente sensu pleno et infinito, ut alibi probabitur. Unde metaphysico non licet *a priori* arguere ad modum idealistarum modernorum, sed a datis positivis et *a posteriori* ei est procedendum.

2. — Secundo et præsertim non sumus angeli puri, sed intellectuales formæ materiam informantes, quibus realitates sensibiles imprimis sunt perviæ, quibus vero nulla idea est innata, ut in psychologia probatur, quibus ergo sola experientia (sive externa, sive præsertim interna), remanet tamquam fons unicus unde suppeditetur quicquid objectivum est in mente atque determinatum.

3. — Talis est natura intellectus nostri abstrahentis ut semper timendum sit ne ille qui non ad realitatem experientiæ indesinenter recurrat, chimæras fingat aut elucubrationes quæ vel nihilum vel saltem aliquid prorsus diversum a realitate evolvant, ut lepide notavit Pascal de tempore ! (2).

---

(1) De partibus et de necessitate experientiæ in metaphysica, pauca sed optima dicit M. Blondel, in *L'Action*, p. 290-294.

(2) *De l'esprit géométrique*, I, I, éd. Brunschvicg, p. 170. — M. Lecornu, dans une préface au livre de Lémeray sur l'*Ether actuel et ses précurseurs*, cite, pour la rejeter comme funeste et préparant une « course à l'abime », cette définition des mathématiques donnée par Russell : « une étude où l'on ignore de quoi l'on parle et où l'on ne sait pas si ce que l'on dit est vrai » (*loc. cit.*, p. VII). C'est évidemment de telles allégations que vise M. Bouasse (*Construction des appareils de mesure*, préface, p. XIV, note), lorsque, parlant de certains mathématiciens qui passent leur vie à déduire des conclusions de prémisses dont ils ne se sont pas inquiétés au préalable de savoir si elles étaient absurdes ou non, il les appelle irrévérencieusement « des rouets occupés à débobiner le néant ». A combien de métaphysiciens cette remarque pourrait, hélas ! s'appliquer à juste titre ! — M. Duhem, parlant des sciences d'observation, fait sous une forme plus académique, des remarques toutes semblables et qui ne s'appliquent pas moins, *mutatis mutandis*, à la philosophie : « Un travers est d'imposer la forme déductive, la forme des mathématiques à une science d'observation qui n'est pas prête à la revêtir. D'hypothèses que l'esprit de finesse n'a pas encore pris le temps d'analyser et de préciser, que l'expérience n'a pas assez souvent contrôlées pour leur assurer quelque fermeté, on se hâte de tirer, par des raisonnements très rigoureux, des conséquences très nombreuses et détaillées. C'est bâtir à chaux et à sable sur de la glaise, c'est faire œuvre vaine

Non quod, postquam valor respectivus uniuscujusque conceptus in unoquoque casu, — omnibus attentis ex parte sive objecti, sive subjecti, — semel definitus fuit, vetemur tunc in ordine mere speculativo ab illis conceptibus omnia deducere quæ objective continent et sic a priori quodammodo per deductionem legitimam procedere. Sed quia hæc deductio, ubi de naturis realibus agitur, non autem de relationibus abstractis et de entibus rationis ut in mathematica, valde difficilis est, quippe quæ varia et innumera elementa realitatis complexæ simul complecti nequeat, necessitas exsurgit semper eam conferendi cum ipsa realitate, si velimus abstractione non decipi.

Sic rursus, quia exordium a solis conceptibus suis quomodocumque formatis a priori sumpserunt (ut mathematicis sæpe sæpius advenit) et independenter a coticula experientiæ et realitatis eos tractaverunt, innumeri inter modernos philosophi in errores pessimos idealismi inciderunt, ut exemplum præbent Spinoza, Kant, Fichte, Hegel (1), alii multi qui non minus quam dialectici xv[i] sæculi metaphysicam contemptui et ludribio tradiderunt (2).

Ceci posé, que revient-il en fait à l'expérience dans cette élaboration de la pensée métaphysique ?

On s'accorde à distinguer dans la pensée métaphysique l'élément matériel et l'élément formel. La donnée *matérielle* est ce que l'objet fournit, l'élément *formel* est ce que l'esprit y ajoute. La donnée *matérielle* d'après nous sera fournie par l'expérience externe et interne tout à la fois ; tout l'*objectif* de la connaissance, c'est-à-dire toute la réalité qu'elle atteint ou affirme, avec toutes ses déterminations, tire de là sa source (3). L'élément

---

et qui va crouler » (*La science allemande*, p. 43). — Sur les dangers de la méthode déductive, pour qui, une fois en possession des principes fournis par l'expérience, croit pouvoir se passer de cette dernière et procéder dans l'abstrait pur, M. Durantel, *Le retour à Dieu*, p. 224, a une note excellente à laquelle nous ne pouvons que souscrire.

(1) E. Saisset, dans le *Dictionnaire des Sciences philosophiques* de Franck, art. *Panthéisme*, p. 1246, l'avait déjà remarqué avec beaucoup d'à-propos.

(2) « Ratio ob quam apud modernos contemptio Metaphysicæ affertur, citanda est præcipua processus Chr. Wolff, qui rationalisticis Leibniz imbutus principiis, in Cosmologia, Psychologia, Theodicea partem rationalem a parte scientifica divisit, deinde in Ontologia considerandum præbuit ens abstractissimum nihil inde referens » (Z. Van de Woestyne, *Cursus philosophicus*, t. I, p. 299, nota).Et le P. Gény : « Que de prétendues impossibilités viennent de ce qu'on a trop tôt formulé le principe, avant d'avoir assez considéré les cas particuliers ! L'esprit métaphysique manie volontiers la synthèse ; le procédé est plein de charmes, mais dangereux » (*Questions d'enseignement*, p. 134).

(3) Rendant compte d'une étude du P. Kremer sur la causalité, où l'auteur s'attachait avec force à faire ressortir le caractère absolu, *a priori*, de la méthode métaphysique, le R. P. Roland-Gosselin, O. P., écrit très justement dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* d'avril 1921, p. 250 : « Le R. P. Kremer admet l'intervention des sens dans l'acquisition des idées les plus

*formel* qui procède de l'esprit n'ajoute absolument rien de ce point de vue *objectif* ni comme élément ni comme caractères. C'est ce qu'il nous faut expliquer un peu.

L'expérience externe sensible, de l'aveu de tous, fournit bien une partie de la donnée matérielle ; mais elle ne fournit pas tout, comme le voudraient Kant et certains scolastiques modernes.

L'expérience interne sensitivo-intellectuelle concourt à la constituer pour une large part. Bien plus, c'est elle qui est le fondement solide de l'objectivité des données de la perception externe. Celles-ci ne sont justifiées comme catégoriquement affirmables que dans la mesure où elles sont réductibles à la notion d'*être*, conformément aux principes premiers : or c'est en nous premièrement que nous voyons la possibilité de cette réduction pour les qualités premières et le monde extérieur. D'autre part, et surtout, c'est l'expérience interne qui nous fournit la donnée toute première, objet et loi métaphysique, qui est l'être catégorique et absolu (1) du moi, sous son double aspect *statique* d'être qui est et *dynamique* d'être qui agit ; enfin elle seule nous donne en leur sens plein les idées métaphysiques fondamentales de cause, de fin, de substance, etc... qui toutes s'accrochent à la réalité du moi. Il appartient à l'intellect ou mieux à l'intelligence de prendre ce contact avec l'absolu de l'être dans l'expérience ; mais l'intelligence, dans cette opération, ne se conduit pas à la manière d'un appareil enregistreur purement passif : par elle, le *moi* s'atteint immédiatement lui-même et dans cette perception, il prend possession des lois de la pensée et de l'être. Du coup l'instrument métaphysique dynamique se trouve constitué.

Ce que nous venons de dire de l'expérience externe et interne ne nous donne cependant pas tout ce qui est propre à la pensée métaphysique : ce n'en est que l'élément *objectif* non élaboré, ou à ce titre, si l'on veut, la *matière*. La forme vient de la *raison*, élaborant l'idée abstraite, l'exploitant

---

abstraites. Mais alors le métaphysicien dont la tâche première est de fixer ces idées, le pourra-t-il faire sans recours à l'expérience ? Je vois que saint Thomas voulant fixer le sens de *essentia* a soin de partir de *ens* au concret, considéré successivement dans les différentes catégories d'êtres existants : physiques, séparés, Dieu (*De ente et essentia*, Proœmium et c. I). D'autre part, si la notion de l'être est analogique, nous ne pouvons, ni à partir de sa « raison » la plus universelle, ni à partir de la raison de substance, déduire analytiquement l'une quelconque de ses autres déterminations. Et comme il n'y a pas de place dans le thomisme, pour une déduction synthétique, chacune de ces déterminations est non seulement acquise, mais connue comme possible parce qu'elle est donnée, de fait, par l'expérience de l'être existant. Ainsi, par exemple, des catégories aristotéliciennes, des idées d'intelligence, de volonté, de vrai, de bien qui leur sont corrélatives ; la diversité de l'idée de cause et même de l'idée d'être nous serait-elle intelligible sans l'expérience ? » Nous ne pouvons que faire nôtres ces remarques : la vraie méthode thomiste en métaphysique, la voilà.

(1) *Absolu*, ici et dans toute la suite de cet ouvrage, appliqué au moi, au fini et à l'être fini n'a pas d'autre signification que celle de l'être qui *est* réellement, qui est posé catégoriquement dans l'existence, mais ne signifie nullement l'être qui est par soi, indépendant, infini : c'est précisément tout le contraire qui est vrai dans le cas présent. — M. Fonsegrive, dans la *Revue de philosophie* de janvier 1909, p. 22, distingue fort à propos trois absolus : l'absolu *vide*, qui est la pure notion de l'être *ut sic*, essentiellement indéterminée, — l'absolu *plein*, qui par sa richesse se suffit pleinement à soi-même, l'*ens a se*, Dieu, — l'absolu *relatif*, l'en soi des êtres réels, la substance opposée à l'accident. Nous ne voulons évidemment parler dans la question présente que de ce dernier absolu.

à partir des données premières et la justifiant par la réduction aux principes premiers, comme nous l'allons exposer.

B. **Intellectus et ratio.** — Ad elaborationem datorum experientiæ plurimum concurrit ratio *discursiva*. Sed non sola est quæ in hoc opere perficiendo partes agat. Facultas enim nostra intellectiva, — ut constanter docet S. Thomas, et his ultimis temporibus, opportune P. Rousselot in memoriam philosophorum revocavit (1), — quasi duplici munere fungitur, quorum unum est proprie intuitivum, alterum autem abstractivum et discursivum. Prius vocatur proprie *intellectus*, et per illud immediate apprehenditur veritas ; posterius vero vocatur *ratio* et utitur terminis quibus mediantibus res tantum indirecte apprehenditur. Sed primum audiamus Angelicum :

« Differt ratio ab intellectu, sicut multitudo ab unitate ; unde dicit Boetius quod similiter se habet ratio ad intellectum, sicut tempus ad æternitatem et circulus ad centrum. Est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem cognitionem colligere... Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat et in illa totius multitudinis cognitionem capit : sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cognoscit... Sic igitur patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ex multis ratio colligit unam et simplicem veritatem : et rursum intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis et inventionis in quantum intellectus in uno multa comprehendit » (2). Quæ doctrina in multis aliis locis (3) iterum proponitur ab Angelico et semper implicat modum cognitionis per rationem esse essentialiter imperfectum, dum modus intellectualis de se non dicit imperfectionem : « necessitas rationis est ex defectu intellectus » (4).

Ceterum, mediante hac distinctione, S. Thomas existimat poni et intelligi nexum quo nostra natura ad angelicam appropinquat et sic proprie tolli atque transiri hiatum qui intercedere videtur inter ordinem materialem purum et spiritualem purum, quatenus participamus utrumque. « Perfectio spiritualis naturæ, ait S. Doctor, in cognitione veritatis consistit ; unde sunt quædam substantiæ spiritua-

---

(1) *Intellectualisme de saint Thomas*, p. 58 sq.

(2) *In librum Boetii de Trinitate*, q. VI, a. 1 : « ad 3m quæstionem dicendum... » (Edit. Parm., t. XVII, p. 391, B).

(3) V. g. *Ia P.*, q. LVIII, a. 3 ; *IIa-IIæ*, q. XLIX, a. 5 ad 3 ; *I C. G.*, c. 57, 8 : *de Ver.* q. XV, a. 1 et sexcentis aliis locis.

(4) *IIa IIæ*, q. XLIX, a. 5 ad 2.

les superiores quæ sine aliquo motu et discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem veritatis deiformem habere dicuntur. Quædam vero sunt inferiores, quæ ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in cognitorum notitiam perveniant ; quod est proprie animarum humanarum. Et inde est quod ipsi Angeli intellectuales substantiæ dicuntur, animæ vero rationales. Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur ; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit (1) : ratio vero discursum quemdam designat quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit ». Et postquam explicavit Angelicus, prout infra transcribimus, hunc processum discursivum rationis necessario supponere principium et terminum, concludit rationem ita comparari ad intellectum « ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam judicandi. Unde, quamvis cognitio humanæ animæ proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quæ in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur ; et hoc secundum illum modum quem Dionysius, VII cap. *de divinis Nominibus*, assignat, dicens, quod « divina sapientia semper fines priorum conjungit principiis secundorum», hoc est dictu : quod inferior natura in suo summo attingit ad aliquid infimum superioris naturæ » (2).

Similiter alio loco scribit : « differt apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, *sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus* : homo vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno ad aliud, habens vim procedendi ad utrumque oppositorum » (3). Et alibi : « anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturæ angelicæ : ut scilicet aliquorum cognitionem subito et

(1) Constanter S. Thomas utitur hac veterum etymologia, quasi « intelligere » procederet ex *intus legere* : cf. v. g., *IIa-IIæ*, q. VIII, a. 1 ubi opponit cognitionem intellectualem sensibili, affirmat eam penetrare usque ad intima rerum et objectum proprium intellectus humani clarissime definit. Philologi moderni unanimiter docent verum etymon illius verbi esse *inter legere*.

(2) *De Veritate*, q. XV, a. 1 c. — Cf. *Ia-IIæ*, q. LXXXIX, a 8.

(3) *Ia P.*, q. LXIV, a. 2 c. et ad 2. Ex quibus evidenter sequitur S. Thomam supponere hanc apprehensionem esse præter spatium et tempus, quicquid contra dicat P. Maréchal, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1923, p. 160 sq.

sine inquisitione habeat ; quamvis, quantum ad hoc, inveniatur angelo inferior, quod in his cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo » (1), etc. etc.

Cum vero hæc distinctio sit magni momenti ad evolutionem metaphysicæ, de ea, modo magis speciali est breviter disserendum. Primum ergo de intellectu et de intuitione loquemur, deinde vero de ratione et discursu.

I. **De intellectu et de partibus intuitionis in Metaphysica** (2). — Juxta S. Thomæ placita modo prolata, *intellectus* sensu proprie dicto exstat ut facultas quæ immediate apprehendit suum objectum immobiliter, sine discursu, et cui omnis cognitio subjicitur, siquidem nullum judicium erit certum nisi resolvatur in prima principia « quorum est intellectus ». Sed variis modis munere suo fungitur intellectus.

1. Intellectus primorum principiorum. — Primum munus habetur, ut dictum est, ponere principia unde procedit omnis sermo : « Motus omnis ab immobili procedit, ut dixit Augustinus ; motus etiam finis est quies, ut in V Phys. dicitur. Et sicut motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum, ita et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem et ut generatio ad esse ; comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum : ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quæ quidem acceptio est *intellectus principiorum ;* similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio ejus quod per discursum invenitur, ad principia prima in quæ ratio resolvit... » (3).

Porro in hoc intellectu principiorum homo præcipue lumen divinum participat : « Quamvis diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quædam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod in mentibus omnium divinæ veritatis quasi quædam imago resultat. In quantum ergo quælibet mens quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis, *intuetur* secundum quæ de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus æternis videre et secundum eas de omnibus judicare » (4). Ad rem commentator recens : « C'est en eux (les principes premiers) que se produit la première rencontre de l'élément divin et de l'élément matériel de la connaissance ; ils sont retrouvés plutôt que formés. L'intelligence par une même perception les constate à la fois latents en elle-même et réalisés dans les choses. Ils sont donc objet d'intuition immédiate, la seule forme dont l'évidence immédiate s'impose vraiment à l'intelligence. Nul doute possible sur ce point : saint Thomas l'affirme à chaque mention qu'il en fait, et il en traite à chaque instant, car ils sont presque le tout de la connaissance. C'est sur eux qu'elle se

---

(1) *De Veritate*, q. XVI, a. 1 c.

(2) De hac tota materia, cf. egregium opus P. Picard, *Le problème critique fondamental*, cujus doctrinam penitus amplectimur.

(3) *De Ver.*, q. XV, a. 1.

(4) *III Contra Gentes*, c. 47.

fonde et c'est autour d'eux qu'elle gravite ; car ils ne sont pas que les lois de la pensée, ils sont la condensation de l'être, de l'être inférieur et matériel qu'ils contiennent éminemment, de l'être supérieur et intelligible qu'ils représentent virtuellement » (1).

2. INTUITIO τοῦ EGO. — Hæc autem cognitio intuitiva primorum principiorum non firma est nisi quia intellectus, qui est facultas *entis*, est proprie « captatrix entis » (2), non quidem abstractive, sed intuitive. Ens enim non apprehendit ut vere objectivum, nec ideo quasi sigillum veracitatis suæ accipit, nisi in ipsa intuitione suiipsius et τοῦ Ego, ita ut in hoc facto primitivo et incoercibili, quod per intuitionem *realem*, et quidem stricte intellectualem, apprehenditur, totum ædificium metaphysicæ, quoad ejus valorem, contineatur et in saxo inconcusso construatur ; eoque sublato, metaphysica appareat congeries abstractionum maxime vacuarum et inanium, atque ideo labatur (3).

*a*) Non negamus momentum hujus facti S. THOMAM partim latuisse, cum problema criticum tunc temporis non moveretur. Certum vero est S. Doctorem apprehensionem τοῦ Ego per conscientiam intellectualem saltem in Comment. *I Libri Sententiarum* affirmasse : « Secundum Augustinum (*de utilitate credendi*, c. 11) differunt cogitare, discernere et intelligere. Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis. Cogitare autem est considerare rem secundum partes et proprietates suas ; unde cogitare dicitur quasi coagitare. *Intelligere* dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est præsens intelligibile. Dico ergo quod anima non semper cogitat et discernit de Deo nec de se, quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animæ suæ, ad quod vix magno studio pervenitur : ad talem enim cognitionem non sufficit præsentia rei quolibet modo ; sed oportet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis. Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam præsentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate, et consequitur quidam amor indeterminatus. Alio tamen modo, secundum Philosophos, intelligitur quod anima semper se intelligit, eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis, et receptum in intellectu possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis ; non tamen in ratione objecti, sed in ratione medii cognoscendi » (4).

*b*) Quæcumque fuerit mens ultima S. Thomæ circa hanc materiam, thesis de apprehensione intellectuali τοῦ Ego, accipitur a plerisque MODERNIS SCHOLASTICIS tamquam certa et fundamentalis (5).

---

(1) DURANTEL, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté selon saint Thomas*, p. 223. Au lieu de « virtuellement », nous dirions « implicitement », et en quel sens nous entendons ce mot, cf. infra, p. 536-540.

(2) Intellige : entis non a se, seu infiniti, ut patet, sed categorici et absoluti, sensu supra indicato, quod nempe realiter et categorice est *in se*. Verba sunt P. ROUSSELOT.

(3) Supra, p. 38-39, brevem descriptionem processus epistemologici qui in hoc facto fundatur, proposuimus.

(4) *I Dist. III*, q. 4, a. 5 c. Quæstio erat : « Utrum potentiæ rationales sint semper in *actu*, respectu objectorum in quibus attenditur imago ». P. PICARD hunc textum perite commentatus est in *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, 1923, p. 20-30.

(5) Optima adjumenta ad hanc thesim stabiliendam invenies apud DUMESNIL, *Le Spiritualisme*, p. 77 sq. et in Appendice qui est D. MIGNET, p. 175 sq.

Quam assertionem in præfatione alicujus libri manualis philosophiæ scholasticæ, qui usurpatur in plerisque seminariis gallicis, legimus clare affirmatam, post multos alios : « Tout d'abord nous saisissons dans notre conscience la présence d'un élément étranger, objectif, par une intuition immédiate et sans raisonnement ; et c'est la conscience, dont la fonction est de distinguer le moi et le non-moi, qui fait ce triage des éléments contraires : passifs et actifs, objectifs et subjectifs, enveloppés dans la même intuition (hæc est intuitio directa). L'intuition immédiate du réel et de l'absolu, en un mot de l'être, est ainsi retrouvée. Enfin, par réflexion sur elle-même la conscience saisit intuitivement une autre réalité, celle de l'agent qui pense, veut et agit en nous-même, et qui s'appelle le moi... Il n'est rien de plus immédiatement donné, rien de plus évident, de plus intimement présent à nous que nous-mêmes, et l'être réel est ainsi retrouvé pour la seconde fois (en intuitio reflexa) et avec l'être toutes les notions et les principes éternels qui le régissent » (1).

Pariter scribit P. St. Harent : « Dans la connaissance que j'ai de ma propre existence, je ne débute point par les idées abstraites de l'*existence* et du *moi*, ni par le jugement formel qui compare et lie entre elles ces deux idées ; mais tout ce mécanisme de concepts abstraits et de jugement explicite ne sert qu'à me traduire à moi-même, en concepts analytiques suivis d'une affirmation synthétique, une intuition primitive plus confuse, mais très certaine, simple regard atteignant d'une manière concrète le moi existant et agissant ; jugement virtuel, impliquant déjà certitude et vérité. Les philosophes modernes font depuis longtemps cette remarque à propos du *Cogito de Descartes ;* et les scolastiques, — dans leur ensemble, — ne s'y oposent pas » (2). Rursus P. M. de la Taille : « Nos phénomènes mentaux se voient par identité et sans intermédiaire ; et l'existence, non seulement des actes, mais du sujet *pensant* s'aperçoit par conscience directe dans les phénomènes mentaux » (3).

Consulto nec imprudens dixi : « cum plerisque modernis scholasticis ». Duobus enim vel tribus tantum exceptis, omnes scholastici qui de Metaphysica generali sæculo elapso scripserunt, unanimiter tenent nos apprehendere *immediate* per conscientiam substantialitatem nostri « Ego ». Hæc autem conscientia, quæ est intellectualis, implicat ipsum intellectum immediate apprehendere *realitatem* nostræ substantiæ, — quæ est præcise rei intuitio intellectualis. Revera hæc intuitio non est *distincta*, quasi in ea distincte perciperetur oppositio substantiæ (entis quod in se stat) et accidentium (quæ in ea stant et quibus ipsa substantia substat), vel quasi in ea, *natura* animæ cognosceretur ut spiritualis, simplex... : talia a nemine sano umquam propugnata sunt. Sed *clare*, etsi *confuse*, per hanc intuitionem attingitur intellectualiter realitas subjecti nostri concreti *quod* est compositum, non vero *qua* compositum, et attingitur primo quoad ejus existentiam (seu quoad *an sit*), quæ est quasi ultimus actus realitatis, vel potius sola plena realitas. Imo, hac sola intuitione mediante, potest subjectum *Ego* sibi quicquam attribuere ut suum (in judicio distincto) ; nec intelligibilis

---

(1) Farges et Barbedette, *Cours de philosophie scolastique*, 3e édit., 1914, t. I, p. XV et XVI.

(2) *Etudes*, 1907, t. IV, p. 223.

(3) *Etudes*, 1905, t. II, p. 354. Cf. Peillaube, in *Dictionn. de théol. cathol.*, art. *Ame*, col. 1030 sq. Hos ultimos citat atque approbat P. Jeannière, *Criteriologia*, p. 361. E. Thamiry in thesi sua *De l'influence*, p. 151-161, idem modo valde apto probavit.

est cognitio distincta τοῦ Ego individui proprii qua talis ejusque essentiæ (seu quoad *quid sit*) in cognitione discursiva secundum doctrinam S. Thomæ, nisi præsupponitur intellectum « prehendere » seu « captare » immediate ens reale quod sumus.

Equidem non contendimus aliam dari intuitionem alicujus rei intellectualem præter illam cujus objectum est *existentia* proprii Ego ; e contra libenter concedimus hominem in statu viæ nullam aliam habere, quæ sit saltem naturalis (1). Sed hanc existimamus absolute requiri ut metaphysica realis, seu simpliciter *realismus* sensu stricto fundari possit. Metaphysica enim tamquam objectum formale habet ens reale ; ens autem reale non habetur sensu pleno nisi in ente existente. Porro ens existens, qua tale non apprehenditur nisi in intuitione et per intuitionem, nec existentia, h. e. ens concretum ut sic, potest esse terminus conceptus, cujus unicum objectum est essentia abstracta, secundum theoriam absolute communem apud scholasticos. Hæc ergo essentia abstracta, seu ens reale quod est objectum metaphysicæ, non apprehendetur ut realis et dicens ordinem ad esse, nisi quatenus primo abstracta fuerit ab ente concreto, et primo ab Ego existente proprio quod tantum per intuitionem et quidem intellectualem suppeditatur. Quare in mente nostra non est denegare modernis jus recurrendi ad intuitionem intellectualem ut justificetur cognitio abstracta, et cum ea tota metaphysica : illud idem nos ipsi vindicamus.

Hujusmodi quidem intuitio toto cælo differt ab illa intuitione quam excogitavit Bergson (2), quæque est essentialiter phænomenalis, illusoria, nec ullo titulo intuitio *entis* dici potest. Sed, ut patet ex modo dictis, quia iste erravit in aliquo, non ideo veritas illa absolute fundamentalis oblivioni danda est, quæ ceterum apud Sanctum Thomam in ejus theoria de « intellectu principiorum » et alibi clare supponi videtur, cujus vero negatio a tempore Cartesii et præsertim Kantii, qui omnem intuitionem intellectualem aperte rejicit, causa fuit prima cur formalismus et idealismus cujuscumque speciei mentes omnium corvorum invaserint (3). Unde maxima et major opportunitas ad hoc fundamentum inconcussum denuo recurrendi.

3. De natura intuitiva intellectus nostri. — Hanc perceptionem immediatam et intuitivam τοῦ Ego per intellectum non ignoraverunt,

---

(1) Intuitionem mysticam consulto prætermittimus ; de ea cf. P. Picard, in *Revue d'ascétique et de mystique*, janvier-avril 1923 : *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, opusculum separatim editum ap. Editions Spes, 1923.

(2) Cf. P. Picard, *Le Problème critique fondamental*, p. 50.

(3) Bergson, in *La Perception du mouvement*, p. 14-15, occasione Kantii verba rectissima habet de hoc puncto. — M. Jacques Chevalier, professeur de philosophie à l'Université de Grenoble, a très heureusement repris et exposé cette vue essentielle dans les *Lettres*, de juin 1920, p. 184-187. Il ajoute au même endroit, p. 187-189, que Descartes ne saurait, sans une grave injustice, être considéré comme ayant « consacré le divorce de la pensée et de l'être et interdit à la pensée de sortir d'elle-même pour se dépasser ». Nous serions, quant à nous, très enclin à interpréter le « *Cogito ergo sum* », dans un sens strictement réaliste et substantialiste et donc à écarter de Descartes, sinon en fait du moins en *droit*, le reproche qu'on lui adresse si souvent d'être le père de l'idéalisme moderne. Mais ce n'est pas ici le lieu de développer ce point d'histoire, quelqu'intéressant qu'il soit. Encore que une sourdine doive être mise aux éloges que le même M. Chevalier adresse au philosophe français dans son *Descartes* paru en 1921, nous ne saurions mieux faire que de renvoyer à cet ouvrage le lecteur désireux de se former une idée sur la question.

neque omiserunt antiqui et τὸ *Cogito ergo sum* Cartesii æquivalenter affirmatur a S. Thoma pluries, ubi, v. g. de cognitione animæ, utrum fiat per essentiam an per speciem agit : « In hoc aliquis percipit se animam habere et vivere et esse quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitæ opera exercere ; unde dicit Philosophus in IX Ethicorum : sentimus autem quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus, et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus... » (1). Non quod S. Doctor, prout evolvit postea Cartesius, hic affirmaverit nos cognitionem in ista intuitione acquirere de *natura distincta* animæ ; sed perceptionem et conscientiam immediatam existentiæ et animæ et subjecti per activitatem propriam supponit ut factum inconcussum, imo et intuitionem aliqualem, etsi valde confusam, ut jam diximus, de essentia animæ.

Quod autem attinet ad naturam intellectus principiorum, de quo locuti sumus quemque omnes ut intuitivum agnoscunt, quæstio movetur utrum ex intuitione *reali* alicujus objecti, h. e. a perceptione τοῦ Ego, — si quidem intuitio abstractiva essentiarum rerum exteriorum est impossibilis, ut infra dicemus, — an ex sola dispositione *habituali* et innata ad veritates primas in ordine ideali et abstracto immediate percipiendas, semel datis terminis, procedere dicendus sit, sed hujus modi inquisitioni non vacat amplius instare (2).

4. Extensio cognitionis intellectualis intuitivæ — Huic cognitioni intellectuali intuitivæ primorum principiorum et τοῦ Ego, potest referri alius modus cognitionis, quasi mixtus, qui tamen participat certo intellectualitatem. De ea inter alios locuti sunt Augustinus, Pascal, Newman et loquuntur moderni ; sed eam non ignoravit Angelicus, imo aperte declaravit : « Cum judicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum judicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem judicare uno modo *per modum* inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte judicat de his quæ sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur ; unde et in X Ethic. dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo per modum cognitionis... » (3). Adhuc alibi clarius ubi de *sapientia* loquitur : « Sapientia importat quamdam rectitudinem judicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter : uno modo secundum perfectum usum rationis ; alio modo propter *connaturalitatem* quamdam ad ea de quibus jam est judicandum ; sicut de his quæ ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem ; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam, recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis... Hujusmodi autem *compassio* sive *connaturalitas* ad res divinas fit per caritatem... » (4). Neminem unquam fugit cognitionem quæ habetur sic per modum inclinationis, per connaturalitatem, per compassionem... maximi adjumenti esse ad veritates morales, religiosas, psychologicas plenius scrutandas et intelligendas ; præterea certum est « actionem » hominis in sua confusa complexitate multa elementa complecti quæ cognitionem abstractam, seu ut aiunt « notionalem », integrare nata sunt,

---

(1) *De Veritate*, q. X, a. 8 c.

(2) Hoc punctum speciale, Deo favente, in alio opere, cui titulus : *Enseignement, méthodes et systèmes en philosophie*, fuse evolvemus. Ceterum, cf. infra, p. 523-528.

(3) *Ia P.*, q. 1, a. 6, ad 3.

(4) *IIa-IIæ*, q. XLV, a 2.

sed notionaliter exprimi vix queunt (1). Imo hæc « actio » et activitas nostra sub alio respectu ad notiones fundamentales metaphysicas plene intelligendas et objective constituendas nobis absolute necessaria videtur, quatenus præter hanc experientiam vitalem vere metaphysicam, causa, finis, identitas substantialis, et a fortiori omnia quæ personam spectant essent rationes prorsus vacuæ. Unde maximæ suppetiæ in ea inveniuntur, quæ, nedum sint spernendæ et omittendæ, omnino sunt accipiendæ.

Notandum tamen est intuitionem hujusmodi præsertim partes agere magnas in cognitione ultimo *individuali* et personali atque quando applicantur principia et rationes universales realitati concretæ, quæ tandem est sola realitas antonomastice dicta ; minus vero in cognitione *universali*. Hæc autem proxime pertinet ad « intellectum principiorum » de quo supra et ad rationem discursivam de qua statim dicemus.

Ceterum patet et firmiter tenendum est cognitionem non esse completam nisi uterque modus, cum universalis tum particularis, simul usurpetur, nec « *intimam* penetrationem veritatis » (2) haberi, nisi intellectus ad realitatem concretam pertingat ; porro hoc fit mediantibus *et* datis intuitionis intellectualis internæ secundum varia stadia modo descripta, quæ omnia sunt, ut ita dicam, ab intrinseco, — *et* datis rationis discursivæ, quæ simul data intuitionis intellectualis internæ et intuitionis experientiæ externæ elaboravit (3).

Denique sedulo notandum est, — quod fortasse est omnium maxime

---

(1) D. Blondel, in libello suo *Le procès de l'Intelligence*, c. II, « les Méthodes de la connaissance réelle » (*Nouvelle Journée*, 1921, t. II, p. 30 sq.) has partes « actionis » in optima luce collocavit. Cf. ejusdem : *Le point de départ de la recherche philosophique*, in *Annales de philosophie chrétienne*, t. 152.

(2) *IIa-IIæ*, q. XLIX, a. 5 ad 3.

(3) D. Blondel, in capite tertio operis supra citati, cui titulus : « la solidarité des fonctions intellectuelles et l'unité de l'esprit » (*loc. cit.*, p. 115 sq.), propugnat necessitatem cognitionis *notionalis* et discursivæ ac cognitionis *realis* intuitivæ ad intellectum plene constituendum. Maxime quidem merito ; sed dolendum est quod hæc optima thesis modo tam obscuro proponatur (cujus obscuritatis habes exemplum præsertim p. 127, ubi argumentum thesis profertur). — De divitiis datorum experientiæ placet hic transcribere descriptionem a philosopho quodam positivista recentis ætatis propositam, quæ, etsi empirismum fortasse nimium et sensualismum quemdam redolet, multa tamen continet quæ, dum valorem cognitionis *notionalis* extollunt, simul momentum et quasi inexhaustibilitatem fecunditatemque cognitionis *realis* præ se ferunt, quæque in utilitatem realismi metaphysici apte verti possunt : « Rarement les idées m'apparaissent plus belles qu'en ce gracieux état naissant, à la minute où elles se dégagent des choses, quand leurs membres subtils écartent ou soulèvent un voile d'écorce ou d'écaille et, dryade ou naïade, se laissent voir dans la vérité de leur mouvement. Alors leur signification ne prête pas au doute, alors, nulle équivoque, nulle confusion n'est commise. La généralité n'est pas encore séparée des objets ou des faits qui l'engendrent et l'éclaircissent ; les éléments qui l'ont créée lui prodiguent vie et lumière, commentaire et explication. Elle n'a pas perdu ce poids, cette vigueur et ces couleurs solides qui ne peuvent tromper sur la nature des rapports qu'elle soutient avec le monde d'où elle sort. Certes, un enchaînement logique de vérités bien définies, mises à leur place céleste, développe au regard un ordre harmonieux plus satisfaisant pour l'esprit, et le rêve de l'homme est sans conteste de pouvoir s'en composer un jour l'exacte et entière synthèse. Mais cela veut du temps et la vie est très courte. Notre faiblesse humaine souffre du feu supérieur qui l'éblouit, mais qui l'égare. L'esprit est plus sensible à la douce lumière d'une raison demi-mêlée aux réalités naturelles qu'elle fait resplendir en les traversant » (C. Maurras, *Quand les Français ne s'aimaient pas*, p. XXX).

præcipuum, — ad intuitionem solam pertinere quicquid activitatem et dynamismum spectat. Ratio enim discursiva et abstracta conditiones exprimere potest quibus activitas et dynamismus exerceri possint ; quid autem sint in se, non valet explicare vel notum facere, nec unquam liceret ea cognovisse, nisi per experientiam propriam et apprehensionem immediatam nobis palam fierent. Sane de vita et motu loqui valemus, sed concedendum est multis modernis vitam et motum per intuitionem vitæ et motus intelligi potius quam per conceptus mere staticos et abstractos et quasi mortuos, qui realitatem dynamismi reddere nequeunt vere intelligibilem, si soli darentur.

II. **De ratione et de constructione abstractiva.** — Nec enim sumus angeli, nec omnem veritatem per intuitionem percipimus. Quomodo vero data experientiæ sive internæ sive externæ nobis plerumque elaboranda sint, magis definiendum occurrit.

1. Et primo quidem, si verum est intuitionem *internam et externam* nobis materiam amplissimam suppeditare, non exinde est concludendum eam esse accipiendam qua talem, quin ratio de ea decernat, aut eam crisi intellectus non semper esse subjiciendam : si enim res ita se haberet, tunc empirismum vix transcenderemus, nec ullam cognitionem proprie metaphysicam de natura rerum assequeremur. Ut talem cognitionem habeamus, conditiones realitatis sensibilis, ejusque possibilitatis, et relationes ejusdem realitatis ad suas ultimas causas determinemus oportet ; hoc autem non obtinet nisi crisis a ratione instituatur (1).

Quomodo autem ratio ad hanc crisim instituendam et perficiendam suum objectum proprium constituat, quod est conceptus universalis abstractus, et a quo procedit tota elaboratio metaphysica, jam intra scholam duæ opiniones exstant quæ illud explicent, quæque sic declarari possunt.

2. Comme nous venons de le voir, il n'appartient pas à la raison de fournir la donnée ni la nature absolue de la donnée ; tout le contenu *objectif* de la pensée métaphysique, — c'est-à-dire tout ce qui se pose comme objet de première intention, — doit se trouver justifié par l'objet : ainsi sera constitué l'objectivisme pur. Ce qui revient à la raison abstraite, c'est de transformer la donnée d'expérience diverse et multiple, concrète et absolue, en une idée qui en soit l'expression une, abstraite, universelle. Mais cela n'ajoute rien d'objectif à la donnée : l'*universalité* elle-même est exclusivement de l'ordre de l'extension et est de fait justifiée tout entière par le caractère absolu de la donnée ; l'*unité* de nature, synthèse du divers sensible, n'est pas moins imposée par la réalité et elle n'est *vraie* logiquement que parce qu'elle l'est ontologiquement, la nature qu'exprime le concept étant bien commune réellement, ou susceptible de l'être, et vérifiant

(1) Sur la nécessité de procéder à une critique minutieuse de l'objet de la pensée métaphysique, on trouvera de justes réflexions dans le P. MARÉCHAL, *Le Point de départ...*, t. I, p. 66-68. C'est cette critique dont nous commençons l'esquisse ici et qui se continuera au cours de tout cet ouvrage. Mais à côté d'elle, il en est une autre à laquelle les philosophes scolastiques, souvent, n'accordent pas la place qu'elle mérite, c'est la critique de la faculté elle-même et la détermination de ses limites. Un trop grand nombre parmi eux lui font crédit sans restriction ni limite et ne semblent pas se douter de la nécessité d'aborder franchement et de résoudre le problème critique fondamental. Nous devons ici le supposer résolu ; mais il fallait rappeler la nécessité de le résoudre avant d'instituer le procès de l'objet de la pensée métaphysique.

l'ensemble des notes communes qui le constituent. D'autre part l'abstrait est par rapport au concret une transposition qui se légitime par l'équivalence de ses termes avec des données d'expérience et par l'équivalence de ses règles formelles de jugement avec les lois de la réalité saisies d'abord dans l'expérience comme identiques aux lois de l'esprit.

Pour se rendre compte de cette vérité, il suffit de comprendre ce qu'est la *donnée expérimentale*, ce qu'est l'*idée abstraite*.

La donnée expérimentale est la saisie immédiate de réalités qui se présentent comme absolues, c'est-à-dire qui se posent catégoriquement et qui sont soumises dans leur réalité concrète aux principes premiers. Cette expérience contient une affirmation implicite de la réalité par l'esprit sans être un jugement formel. La faculté d'abstraction ne transformera pas cette donnée en dégageant dans l'objet des éléments de réalité qui seraient purement et simplement reproduits par le concept, ni en exprimant telles quelles par le jugement formel les relations qui existeraient dans l'objet concret lui-même soit entre ces éléments tout préformés, soit avec les autres éléments de la réalité que les concepts négligent : elle la transformera en exprimant par des éléments incomplexes, invariables, fixes et distincts les uns des autres, les différents aspects de la donnée synthétique d'expérience.

L'idée abstraite n'est donc pas un simple décalque inadéquat pris sur la donnée expérimentale et l'exprimant incomplètement. C'est une construction mentale qui exprime sous forme d'*élément* constitutif invariable ce qui n'est qu'un aspect objectif de la chose. Ces expressions intellectuelles incomplexes sont *représentatives* de véritables caractères objectifs et soutiennent avec ces caractères le rapport de convenance représentative ; assertion délicate peut-être, mais qui peut s'établir rigoureusement. Aussi bien, nul ne doute que le jugement soit expressif de la réalité avec une rigueur intellectuelle absolue. Or, à moins de faire appel à des catégories Kantiennes, la liaison absolue des termes dans le jugement exige la valeur objective absolue de ces termes pris en eux-mêmes comme expressifs des caractères de la réalité. Bien plus, même en admettant que la fonction du jugement se justifie par des catégories *a priori*, on n'échapperait pas à cette conséquence, car le jugement, quelle qu'en soit l'origine, a un sens. Par lui un attribut catégoriquement pensé est affirmé d'un sujet catégoriquement posé. Or, sujet et attribut ne sont pas eux-mêmes des jugements, mais des éléments expressifs, incomplexes, qui, alors au moins, sont absolus. D'où cette conséquence : le concept s'impose nécessairement comme l'expression intellectuelle incomplexe *représentative* d'un caractère de la réalité, — quelque difficulté que l'on puisse d'ailleurs avoir à définir et à exprimer ce qu'est en soi cette représentation intellectuelle.

Si une comparaison devait en une matière aussi absconse, apporter quelque secours, peut-être pourrait-on dire : l'idée abstraite est conforme à la réalité, non pas comme le serait par exemple le côté d'un triangle réel qui représenterait celui-ci, mais comme le serait la représentation par projection d'une ligne réelle, d'un solide réel, cette projection pouvant être de dimensions différentes, de directions différentes de la ligne projetée, en sorte qu'entre l'objet représenté et sa représentation, chacun à chacun, il n'y ait rien de commun par identité et que cependant tout soit valable comme représentation de la part de la projection. Le rapprochement est de Leibniz, mais évidemment ne saurait être pris à la lettre.

3. Alors comment avec ces éléments incomplexes exprimera-t-on la réalité objective d'une manière conforme ?

Deux explications sont ici en présence.

*a*) Selon les uns le concept composé sera constitué par la fusion des éléments incomplexes, en sorte que les différences spécifiques et individuelles et les différences ajoutées à l'analogue modifieront intrinsèquement le concept auquel elles s'ajoutent ; par exemple « animal » descendu à « rationnel » et « irrationnel » ne sera pas étanche et identique à lui-même. Le concept ainsi composé restera alors ce que saint Thomas appelle *intellectus incomplexus :* il exprimera *sans jugement* la quiddité, même s'il a été ainsi construit à l'aide de jugements plus ou moins nombreux.

*b*) Selon d'autres tout concept composé sera formellement un jugement ou un ensemble de jugements au moins implicites. Les éléments représentatifs incomplexes y restent inchangés ; mais le jugement les relie actuellement par les relations que la nature demande.

Dans la première hypothèse le concept composé est conforme à la réalité, parce qu'il *est* une représentation conforme ; dans la seconde il lui est conforme par ce qu'il *dit* ce qui doit en être dit. Mais dans les deux cas, les éléments conceptuels incomplexes sont conformes au caractère de l'objet réel, parce que *représentatifs* de ces deux caractères : il est impossible d'échapper à cette conséquence.

4. Nous disons plus haut que la raison n'ajoute aucune note, ni aucun caractère objectif à la donnée : ce point nous paraît essentiel. Pour autant que la *forme* provenant de la raison ajouterait quoi que ce soit d'objectif à la donnée soit comme *note* positive, soit comme *caractère*, cette forme équivaudrait nécessairement à une forme kantienne. On pourra lui faire confiance, sans doute ; mais Kant aussi faisait confiance à ses catégories. Entre lui et les tenants de cette manière de voir il n'y aura qu'un degré différent de *bonne volonté*. Et cela se comprend de reste. Tous ceux qui admettent que la matière de la connaissance ne contient que des éléments empiriques et que le caractère absolu de la pensée métaphysique vient uniquement de l'esprit, admettent que la forme apportée par la raison ajoute un caractère objectif à la donnée et objective ce caractère. L'évidence de ce caractère n'est pas pour eux une nécessité aveugle, mais elle n'est pas non plus « fulgor objecti » : elle est une lumière projetée par l'esprit d'après sa propre nature. « Je vois comme cela, parce que je suis ainsi fait », tel est le dernier mot du système : d'où suit que, s'il s'agit de justifier le caractère absolu de la pensée, le dernier mot sera au *sujet* et non à l'*objet*. On aboutit, bon gré mal gré, dans cette hypothèse, à un subjectivisme qui restera toujours injustifiable et devra donc faire appel à la bonne volonté.

5. Mais ici s'élève une *objection* que nous ne pouvons éviter de prendre en considération. Comment en effet concilier la prétention strictement objectiviste que nous avons affichée jusqu'ici et cette autre affirmation effrontée qu'entre la représentation conceptuelle et son objet, il n'y a communément rien d'identique ? Que des concepts qui sont en réalité des jugements, soient expressifs du réel sans avoir avec ce réel aucune identité représentative, cela se comprend, la vérité du jugement ne consistant pas dans la ressemblance du jugement avec l'objet, mais dans ce *fait* que le jugement *dit* de l'objet ce qu'il faut en dire, ni plus ni moins. Mais dans la théorie du concept et du jugement qui est la nôtre, une telle solution n'a pas de place et ce que nous avons énoncé à ce sujet paraît n'avoir pas de sens.

Cette objection, malgré ses apparences, ne tient pas et nous ne voyons aucune contradiction à affirmer d'une part que, dans nos connaissances métaphysiques ou autres, toute la donnée objective est imposée par l'objet

et non par l'esprit, alors que d'autre part nous consentons à une élaboration de la donnée d'expérience par la faculté du discours. Si nous *percevions* dans les objets extérieurs leur nature ou essence par intuition directe, l'objection aurait un sens et le relativisme partiel, conséquence de l'élaboration de la donnée par notre faculté d'abstraction, serait inadmissible. Mais quoi qu'en disent certains auteurs scolastiques récents (1), cette perception, cette intuition des essences est un mythe ; si elle a été soutenue par l'école scotiste, elle n'a jamais été admise par l'école thomiste et elle est insoutenable. Malgré ses apparences ultra-réalistes et objectivistes, ce procédé de connaissance impliquerait en effet essentiellement que l'esprit peut dégager et *extraire* tel quel de la réalité ce qui n'en peut être extrait tel quel et pour autant, il devrait être estimé déformateur de la réalité au plus mauvais sens du mot. Car on n'a pas au concret la nature spécifique juxtaposée à l'individuation (ou heccéité), si parfaite que puisse être conçue cette juxtaposition ! Mais la « nature » est dans la réalité pétrie jusqu'en son fond le plus intime, et rendue singulière en tous ses éléments spécifiques eux-mêmes par les « heccéités » individuelles. On conçoit bien qu'une faculté extractive, qui se contenterait de dégager de leur gangue des éléments qui se trouvent tels quels dans l'ordre physique, puisse séparer, idéalement, sans le fausser en quoi que ce soit, ce qui est peut-être en fait (physiquement) inséparable, mais non réellement identique. On ne conçoit plus qu'une faculté, qui oppose comme objets de pensée distincts des termes qui se constituent mutuellement, dégage et *perçoive* à proprement parler l'objet exprimé par ces divers termes (2).

L'idée abstraite est une *construction* et non pas une *extraction*, mais une construction qui s'établit en fonction des données de l'expérience soit externe, soit interne, et en vertu des éléments d'ordre intellectuel et intelligible au sens strict qui sont bien originairement objet d'intuition pris dans le *moi* et non ailleurs. La nature des objets extérieurs, et les divers prédicats, sous lesquels nous la pensons, nous sont garantis par ces intuitions primitives et par les principes premiers pour autant que ceux-ci nous imposent d'appliquer aux divers objets, qui sont actuellement sous nos yeux, tel et tel concept, construit d'après des perceptions présentes ou passées. C'est ainsi que nous attribuons la substantialité, la durée, l'identité, la causalité aux objets du monde extérieur dans lesquels cependant aucune de nos facultés n'a jamais *perçu* ni ne percevra jamais ces manières d'être. Mais ces mêmes prédicats nous les avons saisis directement en nous, ce qui suffit pour nous permettre, sous l'impérieuse nécessité des principes premiers, de les appliquer à d'autres objets que nous. Supposer que la connaissance abstraite se suffit à elle-même dans ce cas, alors que la théorie de la perception décrite plus haut a été reconnue fausse et impossible, impliquerait nécessairement l'intervention de catégories Kantistes, et le recours à des formes *a priori*, quelles qu'elles soient : nous ne sauvegardons l'objectivité rigoureuse de notre connaissance qu'en attribuant *a pari* et par analogie à tel objet déterminé ce que nous tenons solidement par ailleurs en vertu d'une perception intellectuelle. Quant au détail de la donnée sensible intuitive, il est évidemment de droit soumis au contrôle

(1) DOMET DE VORGES, *La perception et la psychologie thomiste*, p. 172.

(2) Cf. P. PEILLAUBE, *Revue de philosophie*, t. XVIII, 1911, p. 161-162. — Le P. PICARD, dans *Le Problème critique fondamental*, p. 27-30, a fait bonne justice de cette étrange théorie de l'intuition abstractive. Nous l'avons discutée à nouveau dans notre *Essai critique sur l'hylémorphisme*, p. 203 sq.

et à la critique de la raison discursive éclairée et guidée par les principes premiers : il n'en restera que ce que l'intelligence nous forcera d'attribuer aux objets sensibles sous peine de violer les principes premiers.

6. D'où résulte de toute évidence la *valeur du plan abstrait* (1) et la *possibilité de la science*. Etant supposé que, dans le plan discursif de la *ratio*, nous avons des notions et des principes qui donnent un prix à tout le reste, il s'ensuit que le discours et le plan rationnel, tout en ne pouvant se passer du plan réel, c'est-à-dire des données immédiates de l'expérience, acquièrent du coup une valeur énorme.

Un plan réel qui n'aurait pas l'absolu de l'idée d'être ni les principes, se réduirait à fort peu de chose : il nous fournirait une matière de connaissance et nous mettrait en rapport avec ce qui n'est pas nous, avec l'*autre ;* mais cette matière serait inutilisable, cette mise en relation complètement stérile. Un plan abstrait et notionnel, qui ne recevrait pas sa matière du plan réel et ne communiquerait pas avec lui, serait vide et vain, d'une utilisation parfaitement nulle. D'où la nécessité de pouvoir unir les deux, de les tenir en contact constant ; d'où encore la prépondérance, dans l'hypothèse de la dualité et de l'union, du plan notionnel sur le plan réel, puisque, par lui seul et grâce à lui, nous pouvons progresser dans le savoir, organiser celui-ci et le justifier, nous pouvons, en travaillant sur ce qui est l'*autre*, prendre tout à la fois barre sur lui et conscience de nous-mêmes, y marquer notre empreinte, voire, à son occasion, devenir créateurs.

A cette condition de l'intuition fondant le discours, mais à cette condition seule, sera fondé le vrai intellectualisme.

### III. Utrum philosophia Scholæ et præsertim Aristotelis possit dici « panlogismus » quidam ?

1. Cette dénomination de *panlogisme* est, comme nous l'avons vu, propre au système de Hégel, qui veut déduire toute réalité et toute la nature de la seule *idée*, par voie exclusivement dialectique. Qu'une philosophie qui *construit* tout le réel à partir du seul logique, sans tenir aucun compte des données de l'expérience, s'appelle un *panlogisme*, on le conçoit aisément ; mais qu'une philosophie comme celle d'Aristote, qui prend au contraire son point de départ dans l'expérience et ne prétend autre chose que rationaliser et systématiser le réel accepté comme une donnée, c'est ce qui ne laisse pas d'étonner au premier abord.

Cette thèse cependant, bien qu'elle comporte d'expresses réserves, n'a rien qui puisse surprendre un lecteur assidu d'Aristote, et elle est si bien fondée en texte que les historiens de la philosophie la tiennent aujourd'hui presque unanimement. M. J. Chevalier l'a longuement développée dans sa *Notion du Nécessaire* et a montré qu'entre les deux tendances, — logique et concrète, — qui se disputent la pensée aristotélicienne, c'est la logique qui prévaut : « pour lui, le réel, c'est l'intelligible et l'intelligible c'est le logique ou la nécessité analytique... ; le rapport de causalité est une relation analytique et il n'y a de science véritable que là où il y a équivalence entre la cause et son effet, où la production est nécessaire dans un sens comme dans l'autre ». La nécessité hypothétique, n'étant pas pour Aristote une nécessité rationnelle, et le concret, ce qui est sujet au devenir n'étant susceptible que d'une nécessité hypothétique, il s'ensuit que la réalité « individuelle et contingente échappe à la science véritable, à la science

(1) D'autres, avec M. Blondel, disent « notionnel » : il n'importe.

démonstrative, parce que le propre de la démonstration, c'est la possibilité de réciproquer la cause, ce dont elle est cause et le sujet dans quoi elle est cause : tandis que, dans le domaine des générations individuelles, on ne peut aller que des effets à la cause ». D'où cette conséquence : « la conception logique ou analytique du nécessaire — qui seule a une valeur rationnelle — rend impossible la conciliation du rationnel et du réel, de l'universel et de l'individuel qui, chez Platon, s'unissaient dans les idées ». Et en effet : « *la démonstration continue*, ce « syllogisme de l'essence », équivalent ou tout au moins substitut de la définition, suite continue de propositions liées par la communauté du moyen-cause et la complète réciprocité des termes, ce syllogisme proprement analytique, auquel Aristote a cherché à plier tout le contingent grâce à la *génération circulaire* échoue finalement dans cette application et ne parvient pas à réduire le réel à la nécessité analytique » (1).

M. Meyerson a soutenu semblable interprétation de la pensée d'Aristote en de nombreux passages de son *Explication dans les sciences :* « Infiniment plus parfaite, à bien des égards que les cosmogonies ioniennes, — écrit-il, — puisque le Stagirite a construit sur un terrain préparé par la critique d'Héraclite, par celle des Sophistes et de Socrate, la théorie d'Aristote présente également un essai de déduction globale de la nature. Comment s'opère effectivement cette déduction, par quel moyen, à l'aide des concepts de matière et de forme, les phénomènes se constituent, c'est ce que les manuels enseignent suffisamment... Tout doit se ramener au syllogisme et Aristote ne connaît de démonstration scientifique que par le syllogisme, cette démonstration, comme l'a justement formulé Zeller, étant chez lui une conclusion résultant de prémisses qui sont elles-mêmes nécessaires (2). C'est au point que l'on a pu dire que la science d'Aristote était non pas une physique, mais une logique » (3). Et ailleurs : « Hégel lui-même a rattaché sa philosophie de la nature à Aristote et nous avons reconnu qu'en effet il y avait, entre les deux conceptions, cette analogie qu'il s'agissait, dans l'un comme dans l'autre cas, d'un *panlogisme*, quoique la logique dont on se réclamait fût, ici et là, différente » (4). Affirmation que l'auteur estime pratiquement acquise à l'histoire (5), mais qui exige d'être regardée de près et appelle plusieurs distinctions.

2. Si l'on entend par *panlogisme* « un point de vue métaphysique sous lequel le « Logos », le logique, le rationnel, la raison, l'idée sont considérés comme la réalité absolue de l'Univers » (6), Aristote ne peut pas être appelé

---

(1) J. Chevalier, *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs ;* p. 170, 179. La « génération circulaire », que l'auteur décrit en détail p. 160-169, et qui est en effet une maîtresse pièce de l'édifice aristotélicien, « est l'imitation de l'éternel, de la substance immuable et, dans le monde sublunaire, le substitut de la nécessité essentielle comme objet de science ».

(2) Zeller, *Philosophie der Griechen*, 1875, vol. II, 2, p. 232. Telle est aussi l'opinion de M. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 157, citant lui-même Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 243.

(3) Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 117.

(4) *Ibid.*, t. II, p. 169.

(5) *Ibid.*, t. II, p. 19, 145-147, 201, 371-375...

(6) C'est la définition de Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, s. v. : « der metaphysische Standpunkt, welchem gemäss als die absolute Wirklichkeit des Alls der Logos, das Logische, Vernünftige, die Vernunft, Idee betrachtet wird ». — Les lexiques sont assez généralement d'accord pour donner à ce mot un sens nette-

un panlogiste ; et c'est s'abuser étrangement que d'interpréter le fameux texte où il est dit de l'acte pur que : αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (1) dans un sens le moins du monde idéaliste sinon panthéiste (2) : Aristote est essentiellement réaliste et dualiste. Dieu est la pensée subsistante, mais distincte du monde ; la réalité est bien pour lui idée, mais idée qui est forme objective, qui dit relation à une intelligence, mais à l'intelligence subsistante et qui ne dépend pas au moins de l'esprit limité et fini qui la peut penser.

D'autre part et pour le même motif, s'il est vrai qu'Aristote rationalise le plus possible la nature, cette rationalisation a chez lui une valeur essentiellement différente de celle qu'elle aura chez un philosophe idéaliste. Comme le remarque Höffding, auquel d'ailleurs renvoie loyalement Meyerson, « les catégories ne sont pour Kant que la forme de notre pensée, tandis qu'Aristote les comprenait d'une façon immédiate, comme des prédicats de l'existence » (3). Et ceci est essentiel.

Enfin, quelles qu'aient pu être les exagérations de la méthode employée par Aristote et ses disciples, une remarque également essentielle s'impose encore à ce sujet. C'est toujours à partir de données concrètes, — insuffisamment observées, il est vrai et dont la base était indûment réduite aux quatre éléments d'Empédocle, — mais enfin à partir de données *a posteriori* qu'ils ont *voulu* raisonner, qu'ils ont *voulu* construire leur explication de la nature, que même ils ont fondé tous leurs concepts et leurs principes métaphysiques. A côté de la tendance logique qui voudrait tout rationaliser et expliquer par les causes essentielles, spécifiques, il y a chez Aristote, non moins caractéristique et impérieuse la tendance concrète, synthétique, qu'il suffira ensuite d'exploiter et à laquelle il sera toujours loisible de faire sa juste part pour atteindre la vérité.

3. Ces points étant saufs, nous avouerons sans peine que si le panlogisme est avant tout caractérisé par la « recherche de l'intelligibilité totale » (4), c'est-à-dire par la *déduction* et par un effort constant vers une explication du réel à partir des essences et des causes, on devra concéder que la philosophie d'Aristote, — sa philosophie de la nature, s'entend, — est dans son

---

ment idéaliste. Baldwin, dans son *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. II, p. 255 en fait « a term applied to philosophic system of Hegel », et le *Vocabulaire* de la *Société française de philosophie* l'appelle une « doctrine d'après laquelle tout ce qui est réel est intégralement intelligible et peut être construit par l'esprit selon ses propres lois. Ce mot a été créé par Erdmann (*Geschichte der neueren Philosophie*, tome III, 2e part., p. 853), pour désigner la doctrine de Hégel ». — Cependant, M. Maur. Blondel l'interprète selon une ligne nettement réaliste, dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1902, p. 190-191 : « En étudiant l'*action*, je puis dire, que, servant encore la cause de la pensée, j'ai tendu à rendre de plus en plus *intelligible* ce qui n'est pas immédiatement et spécifiquement intellectuel... Et au fond, c'est une sorte de *panlogisme* que je propose, une réintégration totale de la vie dans la pensée, qui en devient la sanction, un effort pour reprendre en sous-œuvre et pour ratifier pleinement du point de vue de la réflexion et de la liberté, cela même qui est imposé, subconscient, spontané ».

(1) *Metaphy.*, I. XII, c. 9, 1074 b 34. — Un peu plus loin, Aristote dit de Dieu qu'il est : ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία.

(2) Cette interprétation est suggérée par Eisler, qui voit dans ces textes « Ansätze zum Panlogismus ». Sur Hégel, le même auteur cite à cet endroit le jugement que voici de Schopenhauer : « die Hegelsche Weisheit kurz ausgedrückt ist, dass die Welt ein kristallisierter Syllogismus sei » (*Neue Paralipom.*, § 75).

(3) *La pensée humaine*, p. 144. Cf. Meyerson, *loc. cit.*

(4) J. Chevalier, *loc. cit.*, p. 188.

ensemble un *panlogisme*. En quoi il y aura des inconvénients sérieux, si, comme cela a lieu en effet, on prétend *tout* rationaliser ; alors qu'il y a du réel qui ne comporte pas une telle rationalisation (1). De fait le système aristotélicien, tout en y visant, manque à expliquer rationnellement l'individu qui est le *réel* au sens le plus plein du mot ; l'opposition de l'universel et du singulier comme objet de science, pour n'être pas irréductible en elle-même, n'est pas entièrement résolue dans la pensée du Stagirite. Si, grâce à sa notion d'être en puissance, Aristote prévient la difficulté du devenir, c'est en faisant appel à une « réalité en soi » qui n'est plus exclusivement rationnelle, mais déborde la pensée abstraite comme telle ; et donc c'est en renonçant au panlogisme.

L'essai de synthèse devait être repris par les scolastiques et poussé beaucoup plus loin par eux ; mais il est incomplet et inachevé chez Aristote, — le fait est indéniable. « Pour donner à l'*individualité* sa valeur, écrit justement M. Chevalier, une chose manquait aux anciens : la notion morale de la personne comme volonté autonome. Pour s'élever jusqu'à la conception d'une *contingence rationnelle*, une chose leur manquait : la notion d'un Dieu créateur, d'un commencement absolu, d'une liberté initiale. L'idée judéo-chrétienne d'un Dieu personnel et créateur, auteur de notre responsabilité et garant de la destinée qu'elle s'est faite par sa libre volonté, devait retourner la conception de la science et du réel, modifier profondément l'idée de nature et ouvrir à la pensée des voies nouvelles, non pas, sans doute, en levant toutes les difficultés et les antinomies où se meut notre intelligence, mais en nous aidant à préciser et à définir plus strictement la portée de ces antinomies » (3).

---

(1) Sur ce sujet de première importance, on lira avec profit l'Introduction de l'*Essai sur la formation de la nationalité et les réveils religieux au pays de Galles*, par M. J. CHEVALIER, Alcan 1923. Cette introduction a comme titre : *Pour une science de l'individuel.*

(2) *La notion de nécessaire*, p. 176.

(3) *Ibid.*, p. 184. — On a fait grief à M. Chevalier d'avoir souligné avec force ces graves lacunes dans la pensée aristotélicienne ; nous nous étonnons bien davantage que les auteurs scolastiques ne les relèvent pas plus souvent et semblent oublier l'irréductibilté de plusieurs thèses du « Philosophe » avec le dogme chrétien. Car on aura beau faire, si *certains* principes d'Aristote peuvent par exemple mener à conclure à la création, cette conclusion, il ne l'a jamais tirée ; bien plus l'éternité de la matière non produite et ingénérable, qui est une partie essentielle de sa synthèse, ne semble laisser aucune place à la création. Cf. *Archives de philosophie*, Vol. II, cah. 2, p. 120, en dépit des *Lettres*, 1922, p. 435-437.

D'ailleurs d'autres théories péripatéticiennes, contradictoires à la vérité catholique, justifient amplement les condamnations portées par le légat d'Innocent III en 1215, reprises par Grégoire IX dans sa lettre du 13 avril 1231 (pour ne parler pas de celle du 7 juillet 1228, cf. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, n. 442-443), confirmées plus tard par Urbain IV le 19 janvier 1263 (sur tout ceci, cf. MANDONNET, *Siger de Brabant*, 2e édit., 1911, t. I, p. 16-27), qui mirent en garde, au XIIIe siècle, l'Université de Paris contre un engouement indiscret et sans réserves pour la philosophie aristotélicienne. Le puissant génie de saint Thomas, à la suite d'Albert le Grand, devait adapter cette même philosophie à la foi, la plier, la convertir au christianisme, mais en la purifiant et en la transformant d'une manière profonde : cela est tout à la gloire du Docteur angélique et on y attente en le voulant faire un disciple trop servile du païen résolu qu'était Aristote. Mais précisément, parce qu'il l'a transformée en beaucoup de points essentiels, ce n'est pas chez saint Thomas qu'il faut aller chercher en tout et toujours la vraie pensée d'Aristote : autre chose est ce qu'a pensé le

4. D'autre part, il est impossible de méconnaître que cette tendance rationalisante d'Aristote a introduit un véritable abus dans l'usage du syllogisme et que la méthode déductive dans l'étude de la nature parmi les disciples du Stagirite a fait fureur durant de trop longs siècles au grand détriment de la science.

Il peut être bon de chercher à ramener autant que faire se pourra, d'un point de vue transcendant toute la réalité à quelques principes universels, qui la font mieux comprendre en la rattachant à ses causes dernières : ce sera la tâche de la systématisation et de la métaphysique proprement dite. Mais cette entreprise dépasse la physique. Quant aux principes universels de l'être commun, ils ne nous font pas connaître la nature concrète, ni les propriétés de l'être concret matériel. Sans aucun doute, comme l'a tenu Aristote et comme le tiennent après lui tous les modernes, il est très vrai qu'il n'y a de connaissance scientifique parfaite que là où il y a connaissance nécessaire ; d'où suit que la tâche du savant est avant tout de rattacher les phénomènes particuliers à des causes générales dont ils relèvent nécessairement. Mais ces principes nécessaires, ces lois essentielles, à quoi l'on devra rattacher toute la réalité phénoménale, ne peuvent se poser *a priori*, ni se déduire des seuls principes premiers métaphysiques ; ils doivent être déterminés par une voie différente, le plus souvent inductive, ou du moins à partir de données expérimentales qui n'impliqueront jamais qu'une nécessité hypothétique : aux sciences particulières de décider comment, dans leur domaine propre. Et c'est ce qu'entrevoyait bien, semble-t-il, Aristote, lorsqu'il résistait à sa tendance ultra-logique ; mais c'est ce qu'en pratique, lui parfois et ses disciples trop souvent, n'ont pas laissé d'oublier.

5. Tout ce que nous venons de dire du « panlogisme » d'Aristote vise avant tout et quasi exclusivement sa « philosophie de la nature ». S'il s'agit de son « Ontologie » et de ses principes de métaphysique générale, les restrictions à apporter à sa méthode ne sont plus les mêmes. Encore que son point de départ critique contre les sceptiques et sa solution du problème fondamental de la connaissance (1) laisse place à de nombreuses précisions et appelle des compléments nécessaires, sa pensée essentiellement réaliste et sa méthode qui consiste, en métaphysique première, à faire toujours marcher de pair la raison absolue et les données de l'expérience dans la détermination des notions essentielles et des principes directeurs qui commandent toute la philosophie, constituent vraiment une pierre d'angle qui assurera à cette partie de son œuvre la pérennité et une primauté incontestable.

C. **De methodo mathematicæ et metaphysicae ad invicem collata.** — Ex his quæ præcedunt sequitur magnum haberi discrimen inter utramque, quippe quarum alia scientia respectum quantitativum et

Stagirite, autre chose ce qu'on lui fait dire en l'interprétant en vue d'une fin dogmatique prédéterminée : pas plus qu'il ne faudra aller chercher la vraie pensée de saint Thomas chez ses commentateurs qui trop souvent ne l'auront étudié que pour défendre des idées préconçues ou un système arrêté d'avance. L'histoire de ce qu'a voulu dire un auteur, et celle de la manière dont on l'a compris et voulu comprendre, sont deux histoires souvent très différentes.

(1) On en trouvera le clair exposé dans le P. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier I, p. 43-56.

ea quæ pertinent ad proprietates in extensione fundatas spectet, altera vero ens secundum suam realitatem totalem et rationes altissimas comprehendere conetur. Non enim habetur cognitio vere philosophica entis, ut initio declaravimus, nisi perspiciantur principia ejus non tantum intrinseca sed extrinseca ; non tantum universalia quantum fieri potest, sed etiam propria et individualia, quantum fieri potest ; non tantum accidentalia, sed vere substantialia quæ rationem completam et profundam reddant : unde inquisitio metaphysica omnes respectus complectitur ad maxime intimos usque, h. e. ad illa quæ constituunt moralitatem et personalitatem, si de intellectuali et libero fit quæstio. Porro, ut patet, non ita est de mathematica.

1. La *mathématique*, quelle que soit la part de l'expérience dans la constitution de son objet, ne vise en aucune manière à donner des êtres une explication complète. Elle s'en tient à un point de vue unique, purement abstrait, celui du nombre, de l'étendue, elle n'atteint les êtres que par ce qu'il y a de *quantitatif* en eux ; tout le reste lui échappe, c'est-à-dire en somme le plus important. Aussi bien, ce point de vue, elle a pour mission propre de le développer pour lui-même, *a priori*, en dehors de toute application éventuelle, de toute réalisation actuelle ou possible. Sa loi est la seule non-contradiction dans le plan formel de l'abstraction pure (1).

La *métaphysique*, pour autant qu'elle veut expliquer l'*être* comme tel, doit embrasser tous les points de vue, et donc dépasser le quantitatif, le matériel pur ; pour se hausser jusqu'au qualitatif, jusqu'à la vie, jusqu'à l'esprit, jusqu'au moral et au personnel. Le physique étendu n'est pour elle qu'un point de départ et elle n'aura rempli sa tâche que si elle rend compte de tout l'être, pris en soi et avec toutes ses relations, que si elle définit ses points d'attache avec le vrai essentiel comme tel et le bien par essence comme tel. Qui voudrait par suite traiter la métaphysique par les méthodes purement abstraites et formelles des mathématiques en ne considérant que l'un ou l'autre des points de vue que peut suggérer l'être réel et en en déduisant *a priori* formules et systèmes, risquerait de passer totalement à côté des problèmes essentiels, universels et compréhensifs que doit résoudre avant tout la métaphysique.

2. Mais alors aussi rien d'étonnant que, engagés dans leur voie propre, les philosophes, à l'encontre des mathématiciens entre eux, ne se trouvent plus d'accord en tout. Au lieu d'un point de vue unique et immobile, ils en doivent envisager un grand nombre, presque une infinité. S'ils en négligent l'un pour l'autre, — et quoi de plus facile ? — du coup la perspective risquera d'être faussée, ou du moins la réponse sera inadéquate, incomplète : en tous cas, elle ne dira pas ce qu'une autre réponse faite d'un autre point de vue pourra dire de son côté ; — peut-être n'y aura-t-il pas contradiction réelle, à coup sûr il n'y aura pas accord apparent. Leur raison discursive, qui est leur seul instrument de progrès à partir

(1) Sur « l'insuffisance radicale des sciences exactes », on trouvera de belles pages dans M. BLONDEL, *l'Action*, p. 55-62.

de la donnée intuitive, ne peut étreindre qu'un seul point de vue à la fois, alors qu'au même temps de multiples motifs ou mobiles : ignorances, passions, instincts, préjugés... interféreront presque toujours pour empêcher de voir tel autre point de vue, cependant nécessaire à la compréhension de l'objet. Rien de tout cela ne se présente en mathématique.

D'autre part, la connaissance de l'être réel, et en fin de compte concret, capable d'existence ou existant, que le métaphysicien doit expliquer, n'est pas la somme de ces divers points de vue. Cette connaissance suppose à la fois la réflexion analytique et ce que l'on a appelé la « prospection synthétique ». Mais laissons ici la parole à M. Blondel :

« Loin de tendre soit à ramener la prospection à la réflexion comme si le concret était fait avec de l'abstrait, soit à sacrifier la connaissance discursive à l'intuition comme si le travail de la science n'était qu'un artifice provisoire, la philosophie solidarise ces deux mouvements également primitifs et essentiels de la pensée vivante : ils sont nécessaires au progrès l'un de l'autre. Et de leur mutuelle dépendance résulte une conception de la réalité toute différente de celle qu'en donnaient le réalisme ou l'idéalisme. La réalité, telle qu'elle nous est intelligible, accessible et salutaire, n'est pas faite de la somme de prétendus éléments objectifs, non plus que de constructions toutes subjectives ; mais, comme une combinaison chimique où les éléments, pourtant indispensables, sont transformés en un corps qualitativement nouveau, elle est faite de la synthèse des relations multiples qu'analyse la réflexion toujours discursive et qu'exprime, en sa vérité supérieure, une intuition qui en est la cause finale et la raison d'être. Et cette solution n'est-elle point toute conforme à l'instinct populaire qui, selon la remarque de Berkeley, ne sépare point les qualités de leur substrat, ou qui plutôt ne connaît d'autre substrat que la synthèse même des qualités ? Déjà Descartes (1) avait eu un vif sentiment de cette vérité, lorsqu'il disait que la science, pour être consommée et réelle, a besoin de l'énumération qui totalise les détails successivement étudiés et les ramène à la simplicité d'une vue immédiate qui identifie la connaissance au connu. « Il faut suppléer à la faculté de la mémoire par un exercice continuel de la pensée... ; je ne puis rien conclure avec précision des rapports connus, si ma mémoire ne me les représente tous. Aussi j'en parcourrai la suite,... jusqu'à ce que je puisse aller du premier au dernier avec une telle rapidité que, presque sans le secours de la mémoire, je saisisse l'ensemble d'un coup d'œil ». Mais ce que Descartes disait seulement de la mémoire intellectuelle et des relations abstraites qui, de l'ordre de la quantité ne nous ramènent jamais à l'ordre de la qualité, il faut le redire de toutes les connaissances les plus hétérogènes que le simple « exercice de la pensée » ne saurait unir, mais qui, par l'effort concerté de l'action et de la réflexion, forment des combinaisons originales, et fondent, sur les analyses de la science et les synthèses de la vie, des intuitions de plus en plus riches et de plus en plus expressives, des intuitions irréductibles aux composantes qui sont indispensables pour les préparer et les provoquer » (2).

Nous n'avons pas l'intention de nier que, en mathématique, pareille fonction synthétique de l'esprit ne trouve à s'exercer : on nous accordera sans peine qu'elle est autre et pour la raison même qui vient d'être dite.

3. Ainsi que l'a très bien montré Ollé-Laprune dans son livre justement célèbre sur la *Certitude morale*, les vérités mathématiques d'une part, et

---

(1) Cf. *Règles pour la direction de l'esprit*, éd. Cousin, t. XI, p. 234.
(2) *Annales de philos. chrétienne*, t. 152 (1906), p. 246.

de l'autre les vérités métaphysiques, morales, religieuses ne comportent pas le même genre de certitude. Leur valeur respective, tout de même que leurs attaches avec l'âme humaine, appartiennent à des ordres strictement distincts : elles sont incommensurables. Aussi leur acquisition et leurs procédés de développement requièrent-ils des conditions « humaines » tout à fait différentes. Il suffira au mathématicien d'une raison discursive claire, prompte, aiguë : l'esprit *géométrique* ne demande pas davantage. Il faudra au métaphysicien, outre des facultés intellectuelles tout aussi pénétrantes et des connaissances positives tout aussi nombreuses, lesquelles d'ailleurs ni ne se commandent, ni ne s'appellent mutuellement comme en mathématiques, il lui faudra une préparation humaine et morale, un équilibre, une pondération non seulement de l'intelligence, mais de la volonté qui le mette à l'abri de toutes les surprises de la passion et qui le préserve de ne pas voir la vérité là où elle est. Le plus grand ennemi de la philosophie, disait PLATON est l'esprit de mensonge (1), et combien de forces, inconnues du mathématicien, se liguent pour neutraliser et arrêter dans sa course vers la lumière, l'esprit de *finesse* qui est l'esprit métaphysique ! Une forte discipline et une thérapeutique énergique doivent être imposées à toutes les puissances de ténèbres qui dorment ou s'agitent dans l'âme humaine prêtes à faire échec au *vrai* : à ce prix le philosophe pourra espérer savoir et progresser (2).

D. **Regulæ methodi.** — Quibus semel positis, dantur regulæ methodi sive generales, sive speciales, quæ aliæ ab aliis enunciantur, v. g. a P. Jeannière (3), vel a P. MONACO (4). Posterior sequentes proposuit :

1. « Quam maxime secernenda sunt certa ab incertis.

2. « Incipiendum est semper a principiis communioribus et omnibus notis.

3. « In investigationibus profundioribus ratio habenda est doctissimorum philosophorum qui eas diserte agitaverunt ». Quæ quidem regula quæstionem movet de auctoritate, de qua in § sequenti.

4. « In quæstionibus controversis inter probos philosophos non est tam facile pronuntianda plena evidentia pro alterutra parte.

---

(1) *République*, l. VI. 489 E-490 A : ἀκούωμεν δὴ καὶ λέγωμεν ἐκεῖθεν ἀναμνησθέντες... οἷον ἀνάγκη φῦναι τὸν καλόν τε κἀγαθὸν ἐσόμενον. Ἡγεῖτο δ'αὐτῷ, εἰ νῷ ἔχεις, πρῶτον μὲν ἀλήθεια, ἣν διώκειν αὐτὸν πάντως καὶ πάντη ἔδει ἢ ἀλαζόνι ὄντι μηδαμῇ μετεῖναι φιλοσοφίας ἀληθινῆς.

(2) Cf. RENZ, *Der Einfluss des Willens und der Tugend auf die Wahrheit und Sicherheit des Gewissens*. Studie nach dem h. Thomas von Aquin, in « Festgabe Bäumker », 1913, p. 269-285, Münster, Aschendorf (Supplement-Band der « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters »).

(3) *Criteriologia*, p. 14 et 15.

(4) *Prælectiones Metaphysicæ generalis*, p. 12.

5. « Non sunt multiplicanda entia sine necessitate » (1).

Quarum regularum vide apud eumdem auctorem evolutionem facilem et liquidam. Præter eas notanda est maxima utilitas discussionis et argumentationis sive pro discipulis sive pro doctis ad doctrinam sive intelligendam sive melius perscrutandam et promovendam. Ad cujus evidentiam non sine opportunitate sequens narratio de Duns Scoto, a Cornelio a Lapide conscripta, hic referetur : « Cum argueretur a quodam de studio contradicendi quod ubique sese opponeret D. Thomæ doctori sancto, subtiliter respondit (J. Duns Scotus) : « Si doctor est, disputet mecum ; si sanctus est, oret « pro me : ego enim studio veritatis, non contradictionis, cum illo « disputo : sicut enim ex collisione lapidum exsilit ignis, sic ex con- « fricatione ingeniorum per disputationes subtiles elicitur et emicat « veritas. Cos ergo subtilis ingenii est contradicentis argumenta- « tio » (2).

## § 3. — DE AUCTORITATE IN PHILOSOPHIA

A. **De momento auctoritatis**, — in philosophia sicut in quacumque scientia, et rursus de errore Cartesii atque aliorum qui auctoritatem spernere intendunt (3), nihil est urgendum, cum pateat :

1. — et utilitas thesauri a majoribus acquisiti et stultitia eorum qui denuo et inutiliter mundum ab initio exstruere conantur, quin laboribus antecessorum utantur aut fruantur : quicumque ita agunt, simul et fructus experientiæ preciosæ perdunt, et mentem mire superbam manifestant ;

2. — et necessitas reverentiæ erga ingenia præclara quæ genus humanum illustrarunt et præsertim Ecclesiam Christi.

Porro inter hæc primum locum evidenter obtinet S. Thomas, cum ex valore intrinseco omni exceptione majore, tum ex commen-

(1) Ce dernier principe, surtout employé par Ockam, a reçu le nom de « rasoir d'Ockam » ou encore « tondeuse d'Ockam ». Cette appellation, nous assure un spécialiste en Ockam, ne vient pas des scolastiques, mais serait née en Angleterre au XVIe siècle où l'on voulut souligner ainsi la simplification ockamiste. Il est d'ailleurs à noter qu'Ockam ne fut pas du tout le premier à recourir au principe « non sunt multiplicanda... » ; Scot en avait avant lui fait grand usage et aussi Henri de Gand ; cf. Prosper de Martigné, *La scolastique et la tradition franciscaine*, p. 345 et 353. Pearson, dans sa *Grammaire de la science* (éd. fr., Alcan, 1912, p. 500), a une longue note intéressante sur la « Tondeuse d'Ockam ».

(2) *Commentaria in Sapientiam*, c. VII, n. 22, Paris, 1868, t. VIII, p. 442.

(3) Lahr-Picard, *Cours de philosophie*, t. I, p. 647.

dationibus Summorum Pontificum. Reverentia erga eum non est tantum quæstio humilitatis christianæ, sed humanæ prudentiæ ; nullum enim ducem securiorem cui magis fidere liceat, invenire fas est. Sed de eo plura dicentur infra.

B. **De limitibus argumenti ex auctoritate desumpti.** — Sed partes auctoritatis ultra limites non sunt protrahendæ, præsertim in philosophia, cum hæc in primis sit scientia rationis, minime vero auctoritatis ad modum theologiæ et scientiarum quæ in revelatione fundantur. Primo ergo accipienda est doctrina quæ ab auctoritate probata traditur eique fidendum, sed ita est accipienda ut ab intrinseco active assimiletur. Ne ergo quasi ab extrinseco eam quis induat, quin sibimetipsi rationes uniuscujusque assertionis explicet. Ne quis thesim quamdam modo definitivo admittat, quin eam sibi stricte probaverit. Sed omnia perpendat et discutiat, solo amore veritatis impulsus, ut demum cuique thesi vel systemati gradum suum proprium probabilitatis et certitudinis conferat. Brevi, ne ullus unquam obliviscatur, non ideo hoc esse verum quia hic vel ille dixerit, sed quia rationes pro tali assertione propositæ valeant.

« Saint Thomas a lui-même exprimé, comme Pascal, les idées les plus lumineuses sur le progrès de l'esprit humain, sur le genre de service que les Anciens nous rendent et sur l'attitude qu'il convient de garder à leur égard (1). Cette attitude pourrait se formuler ainsi :

1. « Être reconnaissant à ses prédécesseurs et y trouver matière à progrès, soit qu'on puisse adhérer à leur doctrine s'ils ont rencontré le vrai, soit même qu'ils aient erré et nous aient obligés, pour les réfuter, à des études plus précises.

2. « Entendre toutes les voix et explorer tous les systèmes, afin de démêler le vrai et de composer sa synthèse. Pour choisir, ne faut-il pas d'abord tout examiner ? « Omnia autem probate, quod bonum est tenete », a écrit saint Paul (Thess., V, 21).

3. « A l'égard de celui des systèmes antérieurs qui semblera comporter, dans son ensemble, un regard vrai sur les choses, s'appliquer à fixer ce qui est définitivement établi, à en fournir, s'il se peut, de nouvelles raisons ; à le défendre contre les objections sans cesse renaissantes. Ensuite élaguer le faux. Enfin développer ce qui n'est qu'en germe et achever l'incomplet » (2).

---

(1) Cf. *de Subs. separ.*, c. IX ; in *de Anima*, l. 2 ; in *II Met.*, l. 1 ad fin. ; in *III Met.*, l. 1.

(2) SERTILLANGES, *S. Thomas*, t. II, p. 331. Pour pouvoir fixer son choix et s'arrêter à une synthèse de préférence à une autre, il va de soi qu'il faut en avoir éprouvé plusieurs, qu'il faut s'être justifié celle que l'on adopte et avoir résolu les difficultés qu'elle présente. Bien plus, il faut être toujours prêt, au moins dans les questions systématiques, à réviser ses arguments si l'on est amené à reconnaître que l'on

Quæ omnia optime manifestant mentem et methodum ipsius S. Thomæ. Nonne et ipse dixit : « locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana, infirmissimus » (1), et alibi « studium philosophiæ non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum » (2). Semper etiam meminerimus notissimæ animadversionis Alani ab Insulis : « auctoritas, cum cereum habet nasum, i. e. in utramque partem potest flecti, rationibus est roboranda ».

C. **De speciali auctoritate S. Thomæ.** — Neminem sanæ mentis latet, et firmissime tenendum est auctoritatem Angelici Doctoris esse primam omnium in philosophia scholastica, sicut in theologia et nobis ab hac auctoritate discedere non licere, nisi « gravate admodum et rarissime, id est nonnisi una vel altera conclusione non alicujus momenti, nequaquam vero in præcipuis et quæ tanquam fundamentum sunt plurium multorum » (3). Quod assertum patet primo ex declarationibus plurimis Summorum Pontificum et præsertim Leonis XIII, Pii X et Benedicti XV felicis recordationis ; — et præterea intrinsece, cum ex indole et valore eximio ejus doctrinæ qua nihil profundius aut sublimius, si universaliter sumitur, inveniri potest, tum ex mira aptitudine ejus ad mentes formandas. In quæstionibus fundamentalibus principia posuit immutabilia et æterna, quæ *philosophiam perennem* constituunt et quæ in dubium

---

avait négligé ou méconnu tel ou tel point de vue. Ne pas adopter cette attitude, ne pas consentir à ces démarches qui ne sont cependant que la conséquence obligée de la loyauté intellectuelle, entraînerait le risque de se fixer souvent très tôt dans l'erreur et de se mettre plus tard dans l'impossibilité psychologique d'en sortir. On n'en a que trop vu de ces métaphysiciens qui, à l'exemple de Berkeley, de Taine. . ont eu leur philosophie toute faite, *ne varietur*, à dix-huit ou vingt ans et n'ont jamais ensuite consenti, ou n'ont plus jamais eu la liberté d'esprit nécessaire pour consentir à revenir sur leurs improvisations ou folies de jeunesse.

(1) *Ia P.*, q. I, a. 8 ad 2.

(2) *I De Cœlo et mundo*, l. 22. Selon saint Thomas, en philosophie, la question importante n'est donc pas de savoir ce que Platon, Aristote, saint Augustin ou lui Thomas ont pu dire, mais de connaître la vérité pour elle-même et donc de savoir si ce que ces grands hommes ont dit est vrai. Principe du plus pur bon sens, mais qu'aujourd'hui quelques-uns de ceux qui se proclament bien haut les disciples du saint Docteur n'hésitent pas à retourner. Pour eux ce qui importe, ce n'est pas de savoir si telle proposition, si telle thèse est vraie ou non, mais seulement de savoir si saint Thomas l'a tenue ! Assurément l'Aquinate ne les reconnaîtrait pas pour les fils de sa pensée. — Sur l'autorité en philosophie, SCOT a des propositions intéressantes et souvent fort sages que M. BAUDIN a réunies dans la *Revue des sciences religieuses* d'avril 1923, p. 249-250.

(3) Litt. apost. LEONIS XIII, *Gravissime nos*. Varia testimonia in laudem Aquinatis inveniuntur apud BERTHIER, O. P., *S. Thomas Doctor communis Ecclesiæ*, t. I.

vocari nequeunt quin totum ædificium certitudinum in periculo versetur funditus corruendi : « Quæ omnia historia confirmat : quoties a Thoma, toties a recta via in paludem philosophi et theologi delapsi sunt ; quoties ad Thomam, toties e cæno ad tutam semitam redierunt » (1). Præterea nemo est qui dicere audeat, S. Thomam ab ullo scriptorum catholicorum, sin minus humanioribus donis, saltem animi acie et universalitate ingenii esse superatum, imo et præsertim cum non maximum esse omnium *Doctorum*, vel ullum alium inveniri posse qui doctrinam magis profundam et securam, magis claram et præstantiori ordine digestam proposuerit, vel secundum rationes metaphysicas et ultimas melius perscrutatus sit. «Inter scholasticos Doctores, ait Leo XIII in Encyclica *Æterni Patris*, omnium princeps et magister longe eminet Thomas Aquinas, qui, uti Cajetanus animadvertit, veteres « Doctores sacros, quia summe veneratus « est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est ». Illorum doctrinas velut dispersa cujusdam corporis membra in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit et magnis incrementis ita adauxit ut catholicæ Ecclesiæ singulare præsidium et decus jure meritoque habeatur. Ille quidem ingenio docilis et acer, memoria facilis et tenax, vitæ integerrimus, veritatis unice amator, divina humanaque scientia prædives, Soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit et doctrinæ splendore complevit ».

Quomodo autem clarissimo illo munere Doctoris perfunctus sit Aquinas, sic aptissime delarat R. P. Ledochowski : « Nova methodo, nova lingua, novis rationibus, vetera illustravit, confirmavit atque adeo renovavit. Innumera doctrinæ capita percensere quorum ipse firmitatem et robur adauxit nec vacat nec opus est. Quod autem ad methodum attinet, scholasticam ad perfectionis culmen perduxisse

(1) A. R. P. Vlodimirus LEDOCHOWSKI, s. j., *De doctrina S. Thomæ magis magisque in Societate Jesu fovenda*, p. 22. Après l'immortelle Encyclique de LÉON XIII *Æterni Patris*, rien de plus fort, croyons-nous, n'a été écrit à la louange de saint Thomas, rien de plus efficacement persuasif pour attirer au saint Docteur des disciples et des admirateurs. Une traduction française de ce document capital a été publiée en 1921 à tirage restreint (Jersey, Maison Saint-Louis). — L'on sait qu'avant d'être rendue publique, cette lettre du R. P. Ledóchowski avait été soumise à l'approbation de Benoît XV et que celui-ci l'avait non seulement lue, mais annotée et corrigée de sa main. Bien plus il en refit et recomposa lui-même intégralement certains passages plus délicats, en particulier celui qui concerne la fameuse distinction d'essence et d'existence dans les créatures. — On consultera encore avec avantage sur l'autorité de saint Thomas Paul GENY, *saint Thomas, le maître par excellence* dans les *Etudes*, janvier 1915, p. 34-49 ; R. DE SCORRAILLE, *François Suarez*, t. I, p. 203-225 ; et surtout le remarquable opuscule du Cardinal EHRLE, s. j., *Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1918 (« Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit », 1e Reihe, 6 Heft).

dicendus est. Nam cum institutionis scholasticæ finis sit, doctrinam ita proponere ut et recte capiatur et solide probetur et a difficultatibus et quavis obscuritate vindicetur, hæc omnia diligentissime et efficacissime præstat S. Doctor, definiendo et explicando terminos ac statum quæstionis, argumentando brevibus apertisque rationibus, adhibendo distinctiones acutas et subtiles, ostendendo rerum nexum, nodos expediendo et solvendo quæ contra dicuntur. Hæ nimirum sunt *præclaræ dotes, quæ theologiam scholasticam hostibus veritatis faciunt tantopere formidolosam* (Encycl. *Æterni Patris*). Cumque in omnibus et singulis quæstionibus eadem aptissima dispositio occurrat, quid quoque agatur loco, primo statim adspectu percipitur. Huic tandem lucidissimæ methodo par est orationis convenientia, simplicitas, perspicuitas » (1).

Ex quibus jam satis patet valor pædagogicus operum S. Thomæ ut de eo ampliora dicamus. Ne autem in illis maxime evidentibus veritatibus diutius quam par est immoremur, præsentem quæstionem absolvemus his verbis P. Geny optimis : « L'expérience de tous les temps, celle d'aujourd'hui, plus encore que celle d'autrefois, est là pour attester qu'on commence toujours par se mettre à l'école de quelqu'un ; c'est là une nécessité de nature, et une heureuse nécessité, en philosophie surtout. Avant de construire ou plutôt d'étudier comment est construit le monde des réalités intérieures et extérieures à nous, notre tendance instinctive est de rechercher ce que d'autres en ont pensé. Avant d'aborder la solution de ces grands et redoutables problèmes qui se posent à tout homme qui réfléchit, nous regardons autour de nous et sollicitons un guide, tout au moins un initiateur. La loi de notre esprit est de ne prendre conscience de sa force, de n'acquérir son plein développement qu'au contact d'autres esprits : ce n'est pas humilité chrétienne, c'est prudence simplement humaine. A qui irions-nous ? Pour la philosophie catholique, l'hésitation n'est pas possible. Les qualités exceptionnelles du Docteur angélique, son rôle vraiment unique dans la constitution de la synthèse scolastique, de cette « perennis philosophia », dont nous sommes à bon droit si fiers, en font et en feront à jamais le Maître par excellence; le Maître des Maîtres » (2).

Re quidem vera experientia testatur, præter directiones S. Sedis, nullum dari posse in omnibus quæ ad philosophiam fundamentalem

(1) *Loc. cit.*, p. 15-16.
(2) *Etudes*, janvier 1915, p. 50.

et ad principia philosophiæ perennis attinent, ducem doctiorem et securiorem ; viam ipse D. Thomas iniit ab omni periculo expertem, quæ est via rationis a lumine fidei roboratæ, quamque nobis restat ut animo et corde in omnibus sequamur. Huic tanto atque gratissimo officio non deerimus et Deo favente, in his quæ postea dicemus, vestigiis tanti Doctoris et Magistri constanter et quam fidelissime insistemus.

D. **De modo sequendi Angelicum.** — Quibus inconcusse prænotatis, pauca addenda videntur, quæ modo sequendi angelicum Doctorem eoque utendi fortasse non parum proderunt intelligendo :

*a*) Non necessario confundendus est S. Doctor cum illis qui thomistas se dicunt et modo generali cum ejus **commentatoribus.** Ut dicit Leo XIII in Encyclica *Æterni Patris* : « ne supposita pro vera, nec corrupta pro sincera bibatur, providete ut sapientia Thomæ ex ipsis ejus fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est ». Quam vero paucos dari hujusmodi rivos, qui sapientiam ipsius fontis non perverterint, nec propter præjudicia systematica ad se traxerint, vel sollicitaverint, testatur historia et manifeste supponit S. Pontifex (1).

Dans l'étude de saint Thomas, il serait puéril de vouloir ignorer de parti-pris tous les commentateurs venus après lui et repenser sa pensée à pied d'œuvre sans se mettre en peine d'aller chercher près d'eux aucun élément d'information. Il est à présumer que, dans le nombre, quelques-uns de ces interprètes auront pu retrouver et préciser le vrai sens de sa doctrine au moins en beaucoup de points, et que leurs travaux dispenseront d'efforts inutiles qui seraient avantageusement consacrés à d'autres usages. Mais il reste que là où l'on a le plus de chance de s'éclairer sur la pensée profonde d'un auteur comme saint Thomas, c'est avant tout *dans son propre texte* et *dans ses sources.* On peut dire sans aucun paradoxe que la connaissance d'Albert le Grand, de Maïmonide, d'Averroès, etc..., dont il a reçu l'enseignement, fréquenté assidument les ouvrages ou voulu réfuter les erreurs, renseignera sur les points discutés de sa doctrine beaucoup plus efficacement que la lecture de Capreolus ou de Cajetan, de Suarez ou de Billuart.

Aussi bien, quand il s'agit de saint Thomas, la plupart des commentateurs l'interprètent et décident, surtout en matière controversée, en fonction de

(1) Cf. P. DE SCORRAILLE, *François Suarez*, t. I, p. 220. STRUVIUS, in sua *Bibliotheca philosophica* (edit. Kahl, Göttingen, 1740, p. 224, nota) recte scribit de Aristotele : « Si Aristoteles jam esset in vivis, forsan nec intelligeret scripta ipsa sectatorum, commentatorum et inter hos præcipue scholasticorum πρόχειρα seu manualia, summaria, systemata, qui tamen se acu tetigisse Aristotelis mentem sibi persuadent » (ap. SCHWAB, *Bibliographie d'Aristote*, p. 9). Quæ hic de Aristotele scribuntur multo majore merito de S. Thoma dici posse videntur.

principes absolus dont ils tiennent pour assurée la vérité et auxquels *a priori* ils estiment qu'a dû se conformer le saint Docteur ! Confondant ce qui leur apparaît comme la vérité objective et ce qui trop souvent n'est que formule systématique ou simple probabilité avec la doctrine qu'ils commentent, leur interprétation consiste à « utiliser » et à tirer à eux les dires de saint Thomas au profit de ces opinions. Le procédé dans certaines limites se peut assurément défendre (1), mais alors il faudrait prévenir, ce qu'ils ne font pas, et en toute hypothèse ce n'est plus de l'histoire. De même et à plus forte raison, si l'on s'avisait d'interpréter saint Thomas non pas en fonction de ce qu'il pensait et savait, mais en fonction de ce que les générations qui l'ont suivi ont pu penser et savoir. Que l'on montre la souplesse de sa doctrine et la possibilité pour celle-ci de s'adapter aux progrès les plus modernes dans le champ de la pensée métaphysique, rien de mieux : c'est ce que nous ferons nous-même dans toute la mesure de nos forces et l'étude des commentateurs est excessivement utile à ce dessein. Mais ceci encore n'est plus de l'histoire.

Une dernière remarque à ce propos. Plusieurs de ceux qui à l'heure actuelle, voudraient tant que l'on adoptât telle quelle, dans l'interprétation de saint Thomas, la tradition de l'Ecole dite Thomiste à l'exclusion de toute autre, ne sont-ils pas au fond inspirés par ce préjugé secret et inconscient peut-être, que, pour l'intelligence d'une doctrine philosophique comme celle de l'Angélique, l'argument de *tradition* continue vaut et fonctionne de même manière, ou peu s'en faut, que la tradition ecclésiastique pour l'interprétation des données de la révélation ? Trop d'indices suggèrent qu'ils tiennent ce critérium.

*b*) In ejus doctrina sedulo distinguendæ sunt **theses** quas ex professo propugnat, et **argumenta** quibus eas fulcit.

S'il est vrai que la doctrine de saint Thomas doit être nôtre et qu'elle nous est imposée dans son ensemble, il n'en est pas de même de toutes les preuves que propose le saint Docteur pour l'édifier. Exemple : dans la Somme contre les *Gentils* (I, c. 42), pour fonder l'infinité de Dieu, saint Thomas donne dix arguments différents ; et au chapitre suivant pour prouver l'unité divine, il n'en propose pas moins de seize. Nous devons tenir et nous tenons évidemment l'unité et l'infinité de Dieu ; mais rien ne nous oblige à accepter pour également valables toutes les preuves ici alléguées ; en fait la discussion de chacune d'elles nous amènerait à cette conclusion que les unes sont excellentes, que les autres constituent des arguments de haute convenance et très sérieusement probables, que d'autres enfin n'ont aucune valeur probante, mais sont proposées là par saint Thomas à titre d'arguments *ad hominem*. Lui-même nous en a prévenus au c. 9.

A l'égard de l'angélique Docteur, il est évident que nous ne sommes pas tenus à une soumission aussi grande qu'à l'égard des définitions conciliaires. Or, dans celles-ci comme l'on sait, la décision seule est de foi, tandis que la preuve sur laquelle cette décision s'appuie ne l'est pas et peut même être fausse (excepté bien entendu, le cas où la valeur même de la preuve est objet de définition, ainsi que cela a lieu pour la présence réelle).

---

(1) C'est celui-là même qu'a pratiqué saint Thomas à l'égard d'Aristote au bénéfice de la vérité tout court (et non pas systématique), lorsqu'il a entrepris de christianiser le « Philosophe » païen : procédé de tous points légitime, qu'on ne saurait trop imiter, mais qui, encore une fois, n'a rien de commun avec l'histoire.

*c*) S. Doctor, etsi omni exceptione major, tamen non est infallibilis, ideoque errare potuit, imo sibi contradicere. Sic non pauca ejus doctrinæ metaphysicæ indubie pendent a theoriis physicis quæ postea probatæ sunt falsæ ; unde hæc ipsa puncta erunt revisenda.

Il ne faudrait pas que, par suite des exagérations de certains, l'Eglise fût amenée un jour à condamner au sujet de saint Thomas une proposition analogue à celle que condamna jadis le Pape Alexandre VIII à propos de saint Augustin (1). L'autorité de saint Thomas en philosophie, pour être exceptionnelle et incomparable, son témoignage, pour mériter l'examen le plus attentif, et des dispositions de confiance acquises d'avance, n'en sont pas moins une autorité humaine, un témoignage humain, et donc sujets à l'erreur. Malgré la puissance de son génie, il a pu arriver que saint Thomas ait émis quelque proposition moins ou peu prouvée, quelque postulat métaphysique accepté d'intuition hâtive et sans contrôle suffisant, et qui, par suite, est sujet à révision (2) ; il se peut qu'il ait soutenu quelque thèse théologique, philosophique ou scientifique que l'avenir ne devait pas ratifier, ou qui apparaisse branlante. Ce serait alors abandonner les principes posés par le saint Docteur et le trahir que de s'attacher désespérément et obstinément à une telle opinion pour le seul motif qu'elle est de saint Thomas, ce serait accorder à celui-ci dans l'Eglise une place qui n'appartient qu'aux auteurs inspirés ou au pape dans l'exercice de son magistère suprême, place qu'aucun décret de pape ou de Concile ne saura jamais lui conférer ; ce serait, par un retour nécessaire des choses, détacher de lui ses plus chauds admirateurs et finalement ruiner son crédit dans l'estime de ceux qui veulent penser (3).

---

(1) « Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis bullam » (DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*..., n. 1320). Ce texte est celui d'une proposition *condamnée et prohibée* avec trente autres « tamquam temerariæ, scandalosæ, male sonantes, injuriosæ, hæresi proximæ, hæresim sapientes, erroneæ, schismaticæ, haereticæ respective ». Mais ceci n'est pas connu de tous et il peut y avoir utilité à le rappeler. Le Régent du Collège Angélique, le R. P. Szabo, s'étant naguère avisé de présenter l'ensemble de la systématisation thomiste comme « théologiquement certain », l'un de ses confrères, et non des moindres, le R. P. GARDEIL, expliqua ainsi dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* de 1920, p. 664-665 en quel sens il fallait entendre cette thèse sinon « téméraire », du moins toute nouvelle et étrangement paradoxale : « Au point de vue théologique, l'approbation (de la doctrine de saint Thomas par le magistère de l'Eglise) porte sur l'ensemble du mouvement doctrinal, non sur les parties comme telles. On peut faire au sujet de celles-ci le raisonnement que l'on fait sur la valeur des conclusions théologiques où intervient un élément rationnel : *pejorem semper sequitur conclusio partem*. Ce n'est pas le cas de la Sainte Ecriture dont toutes les parties sont directement inspirées. Ce n'est même pas le cas de saint Augustin sur les matières de la grâce, *dont l'Eglise tient qu'on peut tenir et enseigner toute doctrine fondée sur la sienne sans regarder à aucune bulle pontificale*... » ! De pareilles distractions sont vraiment regrettables.

(2) Tels par exemple les arguments et procédés qui constituent ce que le P. ROUSSELOT appelle la « logique artistique » et que le même auteur a si bien décrits dans son *Intellectualisme de saint Thomas*, (2e P., c. V, p. 156-180). Mais nous ne prétendons nullement borner à ce cas la question ou le doute suggéré dans le texte.

(3) Dans une Revue d'ordinaire plus nuancée, on lisait en 1921 la conclusion suivante d'un article sur *l'Eglise et la philosophie de saint Thomas :* « il convient de

Une seule attitude s'impose, là où s'est trompé saint Thomas : l'abandonner sur ce point particulier. C'est d'ailleurs ce que Léon XIII a exprimé nettement dans l'Encyclique *Æterni Patris*, encore que ces paroles soient dites en général des doctrines scolastiques : « Utique, si quid a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quæsitum, vel parum considerate traditum ; si quid cum exploratis posterioris Ævi doctrinis minus cohærens, vel denique quoquo modo non probabile : id nullo pacto in animo est ætati nostræ ad imitandum proponi ». Pie X dans l'Encyclique *Pascendi* a fait siennes ces paroles et les a reproduites textuellement : elles sont la sagesse même (1).

Que, en réalité, saint Thomas se soit plus d'une fois trompé en théologie (v. g. au sujet de l'Immaculée Conception), en philosophie, aussi bien qu'en matière scientifique, que plus d'une de ses affirmations, même en métaphysique, reste discutable et ait besoin d'être complétée, d'être à tout le moins nuancée par des considérations empruntées à des points de vue qui lui ont échappé, — c'est ce que nul ne peut mettre en doute. Sans parler

---

se souvenir que Dieu, dans ses œuvres les plus hautes, procède par privilèges et par exceptions et par des cas uniques. Il a envoyé une fois son Fils sur la terre, il lui a donné un précurseur, il a donné une fois la Loi par Moïse : quoi d'étonnant qu'il ait donné à son Eglise un Docteur par excellence en sagesse philosophique et théologique » ? De telles exagérations, outre qu'elles dénotent un manque de tact pénible, ne tendent à rien de moins qu'à intégrer saint Thomas dans le cycle de la Révélation proprement dite, cependant clos avec l'ère apostolique et à en faire un nouveau Prophète : elles risquent d'accréditer pour autant une méprise doctrinale certaine. D'autre part si de tel excès ne laissent pas de porter préjudice à leur auteur, le mal, quoique limité, est déjà de conséquence. Mais la gloire et l'autorité de saint Thomas, en même temps que le bon renom de la science catholique, ont aussi tout à perdre, du fait de ces intempérances. Evidemment celui à qui elles ont échappé avait présent à l'esprit le dithyrambe composé par Averroes, *in l. I. destruct., disp* 3, à la louange d'Aristote et jugé « fou » par Malebranche dans un chapitre célèbre de *la Recherche de la vérité*, l. II, 2e Par., c. 6, sur « la préoccupation des commentateurs » : « Aristotelis doctrina summa veritas, quoniam ejus intellectus finis fuit humani intellectus : quare bene dicitur de illo quod ipse fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut non ignoremus possibilia sciri » ; il n'aura pas voulu que le Docteur angélique demeurât en reste. — Tout de même, nous ne pourrons jamais comprendre des déclarations comme celles-ci, empruntées non plus à un laïc, mais à un Maître en saint Thomas : « Oui, vraiment et il faut le dire ici bien haut, dans l'ordre de la pure raison et de la raison appliquée aux choses de la foi, il en est, toutes proportions gardées, du génie de Thomas d'Aquin et de son œuvre, ce qu'il en est des organes directs de la Révélation, dans les choses de la foi » (P. Pègues, O. P., *L'initiation thomiste*, Paris, Téqui, 1922, p. 352). L'incise *toutes proportions gardées* n'empêche pas l'assimilation qui est ici faite entre saint Thomas et les organes directs de la Révélation d'être simplement fausse et téméraire : elle eût révolté non pas tant l'humilité du Saint Docteur que son sens catholique.

(1) Cette pensée de Léon XIII reprise et approuvée par Pie X, ne peut pas ne pas évoquer le souvenir de la lettre si connue de saint Augustin à saint Jérôme : « Ego enim fateor Caritati tuæ, solis eis scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre ut nullum eorum auctorem, scribendo aliquid, errasse firmissime credam... Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate, doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per alios auctores canonicos, vel probabili ratione quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. Nec te, mi frater, sentire aliud existimo, prorsus, inquam, non te arbitror sic legi tuos velle, tamquam Prophetarum, vel Apostolorum, de quorum scriptis quod omni errore careant dubitare nefarium est » (*Epist.* 82, n. 3, Migne, Patr. Lat., t. 33, col. 277).

de dogme ni de théologie, on ne saurait trop insister, si l'on veut comprendre historiquement sa pensée, sur la dépendance étroite de certaines de ses théories métaphysiques avec les théories physiques en cours à son époque : or celles-ci étant périmées, celles-là doivent nécessairement être revisées. M. De Wulf, dans son *Introduction à la philosophie néo-scolastique* (1) en a signalé quelques-unes : on pourrait aisément allonger cette liste.

Non pas d'ailleurs qu'il faille exagérer l'influence de la Physique de saint Thomas sur sa métaphysique : les explications du monde corporel en vogue à son époque et reconnues fausses par la suite, lui ont servi en métaphysique plus souvent d'exemples que de preuves et certains de ses grands axiomes, par exemple, sur les causes, ayant atteint d'emblée leur forme abstraite absolument universelle, ne souffrent en rien de l'appui qu'ils semblent recevoir de la théorie périmée des corps célestes : il n'est que de remplacer ceux-ci par les agents physiques ou les phénomènes généraux pour obtenir une confirmation immédiate de ces mêmes axiomes (2). Mais il n'en est pas toujours ainsi et une critique serrée s'impose soit à l'égard de certaines preuves qu'il faut nécessairement abandonner, soit même à l'égard de certaines thèses dont la valeur universelle et le bien fondé doivent être soumis à une revision attentive. Ainsi la théorie de la matière et de la forme, absolument essentielle en métaphysique scolastique, s'appuie avant tout chez saint Thomas à la théorie des quatre éléments et à une théorie du mixte dont il ne peut plus être question ; comme nous l'avons établi ailleurs (3), l'argument des mutations substantielles construit sur cette base et même adapté aux découvertes modernes est insuffisant à fonder l'hylémorphisme. De même qui oserait aujourd'hui présenter la preuve de l'existence de Dieu tirée du premier moteur physique et du mouvement de la première sphère, telle qu'on la voit exposée au c. XIII du livre *I Contra Gentes* et qui se réfère à une physique complètement désuète ? Il faut laisser aux historiens de la philosophie le soin de dresser cet inventaire (4). Celui-ci ne saurait en rien porter atteinte à la gloire de saint Thomas, puisque les déficiences qu'on y découvrira ne sont pas imputables au saint Docteur ; mais ce simple rappel devra nous mettre en garde contre une confiance aveugle et précipitée.

*d*) **Progressus** cognitionis philosophicæ non est cum D. Aquinate clausus et nova problemata surrexerunt, sicut et novæ veritates sunt acquisitæ in campo metaphysicæ, quæ thesaurum communem auxerunt, quæ ergo libenter sunt accipiendæ.

Ce n'est pas seulement dans les sciences que l'esprit humain a conquis du terrain depuis le XIIIe siècle et il y aurait naïveté à ne vouloir tenir aucun

---

(1) IIe Partie, c. 2, p. 270 sq.

(2) Le P. Marchal dans son étude sur *Les Paradoxes de l'action*, publiée par *Gregorianum*, 1923, a donné de cela un exemple probant à propos de l'action transitive.

(3) *Essai critique sur l'hylémorphisme*, 1re Partie.

(4) Dans l'ouvrage cité à la note précédente, nous avons rappelé quelques autres faits typiques : p. 17-18. M. Gayraud, *Les Vieilles preuves de l'existence de Dieu*, dans la *Revue de philosophie*, 1908, t. II, p. 6, a, lui aussi, dressé une longue liste de ces thèses périmées de la physique médiévale ; mais il n'a pas épuisé la matière, loin de là.

compte de l'apport fourni en matière philosophique par des hommes comme Descartes, Leibniz, Kant et tant d'autres, malgré leurs fondamentales erreurs.

Mais écoutons sur ce point un thomiste bien connu dont le témoignage ne saurait être suspect, le P. SERTILLANGES : « Dans le court espace de sa vie si prodigieusement remplie, — 30 ans à peine, — saint Thomas a vécu son système, en certaines parties tout au moins, sous plus d'une forme reconnaissable. Le saint Thomas des *Sentences* n'est pas celui de la *Somme théologique*. Ils procèdent l'un de l'autre, mais ne sont pas identiques. S'il avait vécu sept siècles avec la miraculeuse fécondité de son esprit, croit-on que l'Aquinate se fût répété sans cesse ? Lui qui a tant pris à Aristote, à Platon, à Averroës et à Avicenne, à Albert le Grand, à tout le monde, — car la pensée est toujours une collaboration universelle, — croit-on qu'il eût passé à côté d'un Descartes, d'un Leibniz, d'un Kant, d'un Spinoza, de vingt autres, sans en rien prendre ? Le supposer serait lui faire une injure sanglante. C'est bon pour l'émigré tenace et veule, de revenir dans une patrie évoluée, n'ayant, lui, « rien oublié, ni rien appris ». — Ou bien notre idéal ne serait-il pas d'être thomiste comme saint Thomas, aujourd'hui même, le serait ? — Quand il eut mené presque au terme la *Somme théologique*, il parlait, prétend-on, de la brûler : après six siècles signerait-il sans remaniements ni additions, un seul de ses articles ? On peut gager à coup sûr, qu'il les recommencerait. Et ce seraient les mêmes et c'en seraient d'autres pourtant ; car l'ampleur en serait différente, la nutrition renouvelée et par conséquent aussi la capacité nutritive. Je répète qu'il serait contradictoire de considérer comme fermée une doctrine qui se caractérise précisément par l'ouverture totale de son angle. Le syncrétisme de saint Thomas est relatif à l'avenir aussi bien qu'au passé. Son cadre doctrinal est souple. On peut repenser ses thèses en fonction de mentalités élargies, et sans en rien trahir, les enrichir de tout l'apport des intelligences et des générations successives » (1).

On ne saurait mieux dire — et nous faisons absolument nôtres ces déclarations de principes. Nous les complèterons par cette note du cardinal MERCIER : « Bien que nous attachions à notre programme le nom (de saint Thomas), nous ne tenons cependant la philosophie thomiste ni pour un idéal qu'il serait interdit de surpasser, ni pour une barrière traçant des limites à l'activité de l'esprit ; mais nous croyons après examen, qu'il y a sagesse autant que modestie à la prendre au moins pour point de départ et pour point d'appui. Ceci soit dit en réponse à ceux qui, parmi nos adversaires ou nos amis, croient parfois intéressant de demander si l'on songe à ramener l'esprit humain au Moyen Age ou à identifier *la* philosophie avec la pensée d'*un* philosophe. Manifestement non, il ne s'agit pas de faire retourner la pensée de plusieurs siècles en arrière : n'avons-nous pas entendu Léon XIII, le puissant restaurateur de la philosophie de l'Ecole recommander à la sympathie de tous les découvertes et les spéculations des hommes modernes : « edicimus libenti gratoque animo recipiendum esse

---

(1) SERTILLANGES, *loc. cit.*, t. II, p. 329-330 ; cf. 332-339. Pages à rapprocher de PASCAL : « On fait un crime de les contredire (les Anciens) et un attentat d'y ajouter, comme s'ils n'avaient plus laissé de vérités à connaître. N'est-ce pas là traiter indignement la raison de l'homme et la nature en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal... » (*Pensées et Opuscules*, édit. Brunschvicg, p. 79.)

« quicquid sapienter dictum, quicquid utiliter fuerit a quopiam inventum « atque excogitatum ! » (1). Et si nous prétendions follement asservir notre pensée à celle de saint Thomas, c'est saint Thomas lui-même que nous contredirions. Mais encore une fois le respect de la tradition n'est point du servilisme, ce n'est que de la prudence. Et le respect d'une doctrine dont on a, je n'ose dire, sondé, mais entrevu la profondeur, n'est point du fétichisme, ce n'est que le culte réfléchi et obligatoire du vrai » (2).

Ces considérations du cardinal Mercier nous paraissent d'autant plus à retenir qu'elles reflètent directement la pensée et la pratique de saint Thomas lui-même. Que le saint Docteur n'ait pas craint d'innover, ou tout au moins de rénover là où il en était besoin soit en philosophie soit en théologie, il nous suffira d'en apporter pour garant le témoignage célèbre de Guillaume de Tocco : « Thomas, dit-il, traitait dans son enseignement des sujets nouveaux, il trouvait des manières nouvelles et claires de résoudre les questions et faisait venir dans ses conclusions nouvelles des preuves nouvelles ; aussi quiconque l'avait entendu enseigner ces nouveautés et fixer des points douteux à l'aide de preuves nouvelles, ne pouvait douter que Dieu ne l'illuminât des rayons d'une lumière nouvelle, lui qui, dès ses débuts, s'était senti un jugement assez sûr de soi pour ne pas craindre d'enseigner et d'écrire les opinions nouvelles que Dieu avait daigné lui inspirer nouvellement » (3).

Cet esprit essentiellement progressiste qui caractérise saint Thomas et que ses vrais disciples ne doivent jamais oublier, s'alliait d'ailleurs chez lui à un souci jaloux de s'appuyer sur la tradition et de ne rien proposer pour ainsi dire, dont il n'eût reçu l'indication ou le principe de quelqu'un de ses devanciers. Il a fait progresser la science de ceux-ci d'un bond immense et la synthèse qu'il a tentée, sinon achevée, est bien à lui et unique ; mais tous les éléments en sont empruntés à d'autres et si jamais quelqu'un a été *éclectique* au meilleur sens du mot, prenant son bien à toutes les écoles, partout où il le pouvait trouver, c'est bien celui que, pour cette raison même, le Moyen Age avait surnommé le *Doctor communis :* tout historien impartial de la philosophie le doit reconnaître et des fils de saint Dominique eux-mêmes n'hésitent pas à en faire l'aveu exprès (4).

---

(1) Dans une lettre adressée par le même Pontife au Cardinal de Malines, le 8 novembre 1889, nous relevons encore ceci : « Equidem necessum, nedum opportunum, esse duximus, ea (philosophiæ studia) recte et ordine dispertita sic tradi alumnis, ut quicquid veterum sapientia tulit et sedula recentiorum adjecit industria eos sint paritura fructus qui religioni pariter et civili societati proficiant ». — Cf. Ollé-Laprune, *Ce qu'on va chercher à Rome*, p. 44-45, commentant la pensée de Léon XIII, et du même auteur, *La Vitalité chrétienne*, p. 79-94 : « A l'école de saint Thomas, la liberté intellectuelle ».

(2) *Logique*, p. 41.

(3) « Erat *novos* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* reducens in determinationibus rationes, ut nemo qui ipsum audisset *nova* docere et *novis* rationibus dubia definire dubitaret, quod eum Deus *novi* luminis radiis illustraret, qui statim tam certi cœpisset esse judicii, ut non dubitaret *novas* opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare ».

(4) Cf. *Le Thomisme*, par le P. Maggiolo, O. P., dans la *Revue thomiste* de janvier 1921, p. 9 et 25. Nous avons reproduit ce témoignage et développé ce point de vue de l'éclectisme dans les *Archives de philosophie*, vol. II, cah. II, p. 132-137.

Les conclusions du P. Maggiolo sont très sensiblement pareilles à celles que M. Duhem a exposées dans son *Système du monde*, t. V. p. 569 ; elles sont même, à certains égards, moins nuancées. Nul cependant, à notre connaissance, ne s'est pré-

Ce sage éclectisme, pratiqué par saint Thomas, avec tant de prudence et de sagesse, et recommandé expressément par Léon XIII dans le passage que nous citait à l'instant le cardinal Mercier, éclectisme qui d'ailleurs entraîne avec soi des difficultés souvent considérables (1), doit être la règle pratique de tout philosophe digne de ce nom, qui veut traiter la métaphysique pour elle-même, comme elle doit l'être, et la faire avancer dans la ligne de la tradition. *Tradition* et *progrès*, étude en profondeur des problèmes anciens et éternels, et mise en une nouvelle lumière d'aspects nouveaux sous lesquels ces problèmes peuvent être envisagés, complétés ou rectifiés, examen impartial des solutions nouvellement proposées comme des problèmes nouveaux qui peuvent surgir, enfin disposition à accueillir, avec prudence sans doute, mais aussi avec bienveillance, toute parcelle de vérité, d'où qu'elle vienne, toute acquisition nouvelle que peut réaliser la pensée philosophique vivante : telle nous paraît être l'attitude obligée, — et la seule raisonnable, — du disciple de saint Thomas qui veut servir comme lui la Vérité éternelle, et tient à honneur de ne pas attirer sur lui et l'Eglise qu'il représente le mépris justifié des adversaires de sa foi. Cette attitude, nous tâcherons à nous y maintenir dans la mesure de nos forces, et avec le Cardinal EHRLE, dans sa substantielle dissertation sur la caractéristique de la scolastique (2), nous dirons qu'il nous faut avant tout, à l'heure actuelle, faire nôtres la méthode et l'esprit de saint Thomas, c'est-à-dire nous efforcer de prendre, ainsi qu'il le tenta lui-même jadis, dans la culture moderne, tout ce qu'il peut y avoir de bon pour le mettre au service de Dieu, la Vérité subsistante, auteur et principe de toute vérité ; repoussons ce qui est mauvais, améliorons ce qui peut l'être ; mais gardons-nous de nous enfermer dans notre tour d'ivoire, et n'oublions jamais le grand principe : *nihil perfectum sub sole* (3).

---

senté pour les contredire, alors que le jugement de M. Duhem avait soulevé des tempêtes. La pensée de M. Duhem a été relevée et bien mise au point par le P. B. ROMEYER, dans les *Archives de philosophie*, t. I, cah. 1, p. 39.

(1) Le « système du conflit interne » qui cherche à expliquer une philosophie par la lutte entre tendances opposées et d'apparence incompatibles, et par les efforts de son auteur pour concilier ces tendances et raccorder les principes différents, ne fut et ne sera jamais un passe-partout qui donne accès à toutes les constructions philosophiques. Mais vouloir nier l'existence d'un tel conflit dans l'œuvre d'Aristote où se heurtent si souvent les courants conceptualistes et réalistes, la nier encore dans la pensée de saint Thomas qui est si manifestement distendue par les courants platonicien et aristotélicien, c'est vouloir nier l'évidence et s'interdire de pénétrer au cœur de ces doctrines. En ces derniers temps, les travaux de HAMELIN et de M. CHEVALIER sur Aristote, ceux de DUHEM, du P. ROUSSELOT, de M. DURANTEL sur saint Thomas ont, avec grande raison, insisté sur ce point de vue trop négligé jusque-là, et projeté ainsi sur ces deux grands philosophes de très vives lumières. Ces études peuvent être critiquées quant au détail des applications ; certaines de leurs vues seront trouvées à l'examen fautives ou exagérées : leurs conclusions d'ensemble, du point de vue *historique* s'entend, — ne nous paraissent pas sérieusement contestables.

(2) *Grundsätzliches zur Charakteristik der neuren und neuesten Scholastik.* Fribourg, Herder, 1918.

(3) Voici la conclusion du Cardinal : « wir leben doch wohl in einer Zeit in der unvergleichlich grössere und wichtigere Arbeiten im Interesse der Kirche und Wissenschaft geboten sind ; Arbeiten, welche den grössten Vorteil versprechen und ohne Enterhung der kirchlichen Wissenschaft nicht länger vernachlässigt werden können. Vergraben wir uns also nicht in die Enge unserer Häuslichkeit, sondern sehen wir um uns, wo etwas zu gewinnen, wo etwas abzuwehren, wo etwas zu bessern ist. Lassen wir uns an Findigkeit, Weitblick und grosszügiger, aus dauernder

Le P. Fr. SUAREZ l'avait bien compris en son temps et n'avait pas hésité à s'engager dans cette voie. De vives inimitiés s'ensuivirent, il est vrai, de la part de ceux que troublaient dans leur quiétude paresseuse ses procédés de travail consciencieux et alors inconnus. Mais l'illustre théologien sut se défendre et il le fit en des termes qui achèveront très opportunément ces quelques notes sur la Méthode en philosophie. Ayant été accusé de professer des nouveautés dans sa chaire de Valladolid, voici comme il s'en est expliqué à son P. Général, — sa réponse est tout un programme : « D'abord je suis convaincu qu'en tout ce que j'ai enseigné en théologie, j'ai suivi toujours les opinions les plus communes et les plus sûres, surtout dans les questions de quelque importance et que j'ai marché appuyé sur les doctrines de saint Thomas, excepté sur un ou deux points. En second lieu, plusieurs circonstances, faciles à deviner, ont pu me créer cette mauvaise réputation, mais une surtout : c'est la méthode que je suis dans mon enseignement, méthode différente de celle de la plupart des autres. Car l'usage est, de nos côtés, de se borner à un enseignement de cahiers, de transmettre la doctrine à peu près telle qu'on l'a reçue, au lieu de l'étudier à fond et d'aller la puiser à ses sources qui sont l'autorité soit divine, soit humaine et la raison, chacune selon sa valeur. J'ai voulu sortir de cette voie et creuser pour trouver la vérité, jusqu'à ses racines mêmes. Il en résulte que mes leçons se présentent habituellement avec quelque air de nouveauté qui leur vient soit de la marche que je suis, soit du mode d'exposition, soit des preuves, soit de la manière de résoudre les difficultés, soit des problèmes que je soulève là où d'autres ne le font pas, soit d'autres circonstances qui ne manquent pas de se rencontrer » (1). La méthode ici indiquée par Suarez pour l'étude de la théologie est excellente ; elle vaut à bien plus juste titre encore pour la philosophie, où la raison doit prendre le pas sur l'autorité. Aussi bien en philosophie, si les principes fondamentaux sont acquis et les lignes essentielles tracées, il y aurait naïveté, pour ne pas dire sottise, à croire qu'il n'y a plus rien à « trouver », mais seulement à « recevoir » et qu'il n'y a point à « creuser » après saint Thomas pour aller chercher la vérité « jusqu'à ses racines mêmes » (2). Nous ne nous laisserons pas guider par les sugges-

---

Arbeit von niemand übertreffen » (p. 31-32). — Le P. SERTILLANGES (*Revue des Jeunes*, 1921, t. III, p. 395), dans la conclusion d'une excellente étude sur *Le Témoignage de la philosophie*, suggère des vues toutes semblables : « Nous ne croyons pas que la philosophie chrétienne soit achevée. Une doctrine assurée, quant à l'essentiel, n'est pas pour cela une doctrine figée. Un infini de découverte est toujours possible... A l'égard de chaque problème, comme à l'égard de l'ensemble, une solution, même vraie, n'est encore que provisoire. La philosophie chrétienne envisagée dans les documents de la foi n'est qu'un germe ; dans saint Thomas et les autres grands penseurs catholiques, elle est un vivant évolué, mais susceptible de métamorphoses et d'adaptations que de nouveaux matériaux et de nouvelles recherches exigeront toujours. Le vingtième siècle a besoin d'une philosophie nouvelle par son ampleur, par son pouvoir de compréhension, par sa capacité d'absorber tout l'énorme acquis de l'âge scientifique et de passer au van les idées récentes... Le thomisme rajeuni semble devoir être le moyen... »

(1) P. DE SCORRAILLE, *François Suarez*, t. I, p. 162.

(2) Des pages comme celles où le P. PÈGUES (*L'Initiation thomiste*, p. 350-352) fait à Suarez un grief d'avoir suivi cette méthode, qui est celle même de saint Thomas, sont évidemment difficiles à qualifier. Sur cet ouvrage du P. Pègues, on lira avec fruit l'excellente critique qu'en a donnée le P. RIEDINGER, dans la *Revue apologétique* du 1er juin 1923. La réponse que lui a faite le P. Pègues dans la *Revue thomiste* de oct. 1923, p. 344 sq., n'a réussi qu'à mettre en plein relief la justesse des remarques du P. Riedinger.

tions d'un aveugle fétichisme et nous nous garderons de donner dans pareil écueil. Selon la très juste comparaison du P. Lacordaire, « saint Thomas doit être pour nous un phare, mais non une borne » (1).

*c*) Ceterum in præsenti materia de limitibus intra quos accipienda est auctoritas S. Thomæ, **norma ecclesiastica** seu principia firma recens ab ipsa Sede Apostolica solemniter proposita sunt quæ nunquam erunt oblivioni danda. Jam Benedictus XV in epistula data R.P. Ledochowski, die 19° Martii 1917, scripserat : « recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhærere, qui universas de Thomæ doctrina theses (2) perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio ». Cujus dicti ratio statim a Pontifice afferebatur, quia « Romanorum Pontificum ea constans sententia fuit, ducem ac magistrum in theologiæ et philosophiæ studiis sanctum Thomam haberi opus esse, integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare de quibus possit soleatque disputari » (3).

Eamdem omnino sententiam, non in privato quodam documento, sed in Litteris encyclicis *Studiorum ducem* (29 junii 1923) ad omnes

(1) Recensant un ouvrage de M. Mahieu, « sur » ou plutôt « contre » *François Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, le P. Hocedez a écrit très justement : « Le caractère propre de la philosophie suarézienne est l'*éclectisme* et telle est aussi la thèse fondamentale de M. Mahieu. Non pas, selon nous, que Suarez s'en soit fait un système théologique : loin de là. Le Docteur de Coïmbre reconnaît pour guides Aristote et saint Thomas : ses affirmations sont répétées et trop formelles pour qu'on puisse élever un doute. Mais il n'entend pas se réduire au simple rôle de commentateur. Il discute la pensée du Maître, la contrôle, examine les critiques qui lui ont été adressées, et, selon le cas, l'interprète, la défend, la nuance ou la complète et lorsqu'elle lui semble inacceptable, à regret l'abandonne. Voilà de son propre aveu l'attitude que Suarez a prise. En principe n'est-ce pas la bonne ? » (*Nouvelle Revue théol.*, fév. 1922, p. 41).

(2) Hæc verba spectant XXIV theses philosophicas a Sacra Studiorum Congregatione adprobatas die 27 julii 1914 et de quibus S. Congr. de Seminariis et de Studiorum Universitatibus varia solvit dubia die 7 marti 1916 (cf. *Acta Ap. Sedis*, 1916, p. 157). De variis documentis ecclesiasticis quæ hanc materiam spectant, disseruimus in *Archives de philosophie*, vol. II, cah. 2, p. 124-131. Præterea cf. orationem habitam a Card. Ehrle, die 9° martii 1924 *de auctoritate S. Thomæ in historia*, et editam partinliter in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1924, fasc. II, p. 234 sq.

(3) Omnes norunt quanta cum cura hæc epistula a Benedicto XV conscripta fuerit nec quicquam postea, invitis sollicitationibus innumeris, hunc Pontificem in ea mutari voluisse. Immo deinceps Præpositum Generalem Societatis Jesu positive prohibuit quominus religiosis suis præscriberet ut XXIV theses a S. Congregatione recognitas omnes ex officio profiterentur ac defenderent : « nimirum illas e thesibus supra dictis de quibus præstantes Aquinatis interpretes inter se discrepant nemini imponi volebat tenendas, sed liberæ disquisitioni omnino permitti » ; diserteque adseruit « eo quod XXIV theses pronuntiatæ fuerint tutæ, non idcirco sententias contrarias habendas esse minus tutas, imo fieri posse ut sint tutiores ».

locorum Ordinarios destinatis, Pius XI declaravit et auctoritate apostolica firmiter sancivit, cum hæc diceret : « Inter amatores S. Thomæ, quales omnes decet esse Ecclesiæ filios qui in studiis optimis versantur, honestam illam quidem cupimus justa in libertate æmulationem unde studia progrediuntur, intercedere, at obtrectationem nullam quæ nec veritati suffragatur et unice ad dissolvenda valet vincula caritatis. Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice juris canonici præcipitur ut « philosophiæ rationalis ac theologiæ « studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores « omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et « principia, eaque sancte teneant » (Can. 1366 § 2) ; atque ad hanc normam ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia : neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notæ auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quæ sibi verisimilior videatur » (1). Quæ verba simul exhibent et legem omnibus a Jure præscriptam et interpretationem ejus authenticam qua nempe declaratur eam minime esse intelligendam, quasi libertas in quæstionibus usque nunc in schola disputatis sive sequendis, sive ideo proponendis esset sublata. Ita perspicua et indubia est præcedens declaratio ut nullam ulteriorem commentationem patiatur eique prout jacet firmiter sit standum : quod nobis firmissimo cordi erit.

## § 4. — SCIENTIA ET METAPHYSICA (2)

### 1. Utrum metaphysica sit scientia ?

1° Si scientia, ut contendunt positivistæ et fere omnes moderni, non est nisi systematisatio phænomenorum, et explicatio phænomenorum per phænomena et causas proximas, negative respondetur. Sed hæc conceptio nimis angusta est, imo quatenus exclusiva, est falsa.

2° Si scientia est cognitio rerum per altissimas causas, metaphysica simpliciter scientia est dicenda, immo et sensu perfectis-

(1) *Acta Apostolicæ Sedis*, 1923, p. 323-324.

(2) Cum alibi rem fuse evolverimus (cf. *Essai critique sur l'hylémorphisme*, Appendice I), hic breve schema materiæ tantum proponemus.

simo, si quidem cognitio « entis » præstat cognitioni « apparentis » (1).

**II. In quo concordat metaphysica cum variis scientiis, in quo non.**

1° Metaphysica, sicut scientiæ positivæ, exordium sumit a factis experientiæ ; sed si data observationis vulgaris ei sæpe sufficiunt, hoc non semper verum est et in metaphysica speciali præsertim leges proprie *scientificas cognoscere* tenetur (2).

2° Sed quonam sensu metaphysica nitatur factis et legibus per experientiam comparatis ? — R. Duæ sunt species legum : *experimentalium* videlicet et proprie *systematicarum* (quæ etiam « theoriæ » vocantur). Porro a prioribus pendet Metaphysica, non vero a posterioribus. Quæ propositio exemplis et auctoritatibus facile illustratur, — ita ut conclusio sit quemcumque concordismum inter scientiam, seu melius theorias scientificas, et metaphysicam esse rejiciendum (3).

3° De cetero, discrepat Metaphysica a scientiis, ratione modi, — ratione methodi, — ratione certudinis, — ratione progressus (4).

**III. De momento cognitionum scientificarum in studio metaphysicæ, amplior explicatio.** — Non instandum est, ut patet, maximo momento illarum cognitionum scientificarum, si *in se* spectantur. — Quod autem ad philosophiam spectat :

1° Scientiæ, ut dictum est, suppeditant metaphysico facta et leges experimentales quibus nituntur ejus speculationes.

2° Rigor methodi scientificæ multum juvat et roborat metaphysicum.

3° Cognitio theoriarum scientificarum est absolute necessaria :

*a*) In philosophia seu critica scientiarum ;

*b*) In omnibus quæstionibus mixtis, quæ simul et ad scientias et ad philosophiam pertinent, sicut v. g. in quæstione evolutionismi ;

*c*) Ad solvendas innumeras objectiones quæ contra theses stricte philosophicas ex scientiis desumuntur (5).

---

(1) Cf. Ollé-Laprune, *La philosophie et le temps présent*, c. X, p. 202-230 ; — Richard, *La scolastique*, p. 191-194 ; — Mercier, *Logique*, p. 5-10, 23-25 ; *Ontologie*, n. 10, p. 16-20.

(2) Cf. De Wulf, *Introd. à la philosophie néo-scolastique*, p. 265.

(3) De sensu theoriæ physicæ apud modernos scientificos, cf. P. de Vregille, *La valeur des théories physiques*, dans *Etudes*, 1906, t. II, p. 349-374 ; P. de La Vaissière, *Philosophia naturalis*, t. I, p. 262-264 ; M. Blondel, *l'Action*, p. 60-69.

(4) Cf. Monaco, *Prælect. logicæ*, p. 10-11.

(5) Præter Geny, *loc. cit.*, cf. P. de La Vaissière, *Philosophia naturalis*, t. I, p. 211-216, et Leonis XIII Encycl. *Æterni Patris*, § « Qua in re »..., ad finem.

## § 5. — DE OBJECTIVITATE ET REALITATE METAPHYSICÆ

Définissant plus haut l'objet de la métaphysique, nous avons affirmé que cet objet était *réel* et qu'à ce titre la métaphysique était une science éminemment objective. Dans les développements qui précèdent sur la méthode, nous avons également supposé que la métaphysique était science du réel. Il convient de préciser la portée de ces mots « objectif » et « réel », qui sont d'un usage constant et qui prêtent à des équivoques constantes.

I. **Différents sens du mot « objectif ».** — Le *Vocabulaire technique* publié par le *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (1) donne les suivants :

1. « Dans la langue de la scolastique (2) et encore au XVII^e^ siècle est *objectif* ou *existe objectivement* ce qui constitue une idée, une représentation de l'esprit et non pas (nécessairement) une réalité subsistant en elle-même et indépendante » ; en d'autres termes, est objectif ce qui termine la connaissance. Comme le dit le cardinal Mercier (3), « l'objet désignait ce qui, dans l'intelligence, répond à l'acte intellectif ». En ce sens l'être de raison pur, le simple possible sont dits objectifs au même titre que l'idée répondant à une réalité subsistante : d'où l'appellation connue et demeurée classique de « potentia objectiva » (objet en puissance) dont toute la réalité actuelle est d'être pensé. D'après ce *Vocabulaire*, DESCARTES (4), SPINOZA (5), BERKELEY (6), RENOUVIER (7) maintiennent ce sens.

2. Par opposition à *subjectif* (au sens d'apparent, d'irréel), objectif est « ce qui constitue un objet, une réalité subsistant en elle-même, c'est-à-dire indépendamment de toute connaissance ou idée ». Le sens est aujourd'hui courant parmi les philosophes spiritualistes. En dehors des scolastiques, on peut citer avec le *Vocabulaire* : FRANCK (8), P. JANET (9), BOIRAC (10). Mais les idéalistes répudient unanimement ce sens ontologique, comme « oiseux »; ayant rejeté la « chose en soi », et repoussant toute conception « dogmatique » et « ontologique » de la Métaphysique, ils ne lui reconnaissent plus qu'un intérêt historique : les déclarations du rédacteur de l'article du *Vocabulaire* sont à ce point de vue des plus nettes (11).

3. Par opposition à *subjectif* (au sens d'individuel), objectif signifiera « valable pour tous les esprits et non pas seulement pour tel ou tel individu ». C'est le sens le plus commun chez Kant et celui qui tend de plus en plus à prévaloir parmi les modernes. Le *Vocabulaire* cite des textes de

(1) Année 1912, p. 227 sq.
(2) Sur le sens du mot dans la scolastique, cf. DE JÆGHER, *Institutiones philosophicæ* (1920), p. 112-118, n. 107 et 108.
(3) *Ontologie* ⁶, p. 363 note.
(4) *Méditation* III^e^, 11.
(5) *Ethica*, I, 30 ; II, 8.
(6) *Siris*, § 292.
(7) *Essais de critique générale*, *Logique*, t. I, p. 16-22.
(8) *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Métaphysique* et *Objectif*.
(9) *Traité de philosophie*, § 662-667.
(10) *Cours de philosophie*, 18^e^ éd., p. 415.
(11) *Ibid.*, p. 229 et 236.

H. Poincaré, de Liard, et surtout une note de LACHELIER, qui ne laissent aucun doute sur la valeur rigoureusement idéaliste de ce sens (1).

Les autres emplois du mot « objectif » : « indépendant de la volonté », « emprunté à l'observation et à l'expérience externe, par opposition à la conscience », se comprennent d'eux-mêmes et n'ont pas besoin d'être précisés davantage.

II. **En quel sens la métaphysique sera pour nous objective.** — Que l'objet de la Métaphysique et donc la métaphysique elle-même doivent être dits objectifs au premier sens qui vient d'être décrit, c'est ce qui ne peut être mis en question. Mais, contre le second sens, comme nous l'avons vu, s'élèvent tous les idéalistes, qui repoussent à l'égal d'un spectre, la notion de la « chose en soi », indépendante de l'esprit connaissant et qui identifient l'être et tout être en tant que tel avec la pensée.

Nous montrerons que l'un des attributs essentiels de l'être est la vérité et que cet attribut suppose une relation transcendante à l'esprit, c'est-à-dire dans l'espèce, en dernière analyse, à l'esprit créateur et subsistant par soi, à Dieu. Si les idéalistes acceptaient cette relation et se contentaient d'affirmer que tout ce qui est, est intelligible, *en droit*, par l'intelligence comme telle, *en fait*, par l'intelligence infinie, nous ne nous opposerions pas à eux sur ce point (2). Mais l'épistémologie a dû faire voir quel abîme nous sépare ici des idéalistes et la théodicée devra montrer par surcroît comment ceux-ci ramènent l'absolu à une pure idée dont l'en-soi n'est que pensé.

L'être dont s'occupe la métaphysique et qui sera pour nous « objectif », dira donc une relation à l'intelligence, relation qui, s'il s'agit de l'intelligence divine, fondera l'intelligibilité de l'être fini, mais qui, si elle a pour terme l'intelligence finie, ne constitue pas en lui-même l'être créé et n'épuise pas son intelligibilité. Avant d'être intelligible *pour nous* et afin qu'il nous soit intelligible, il faut d'abord que l'être soit. L'intelligibilité qui lui donne de pouvoir être appréhendé, pénétré par une intelligence finie, suppose qu'il est, c'est-à-dire qu'il a un en-soi ou se rapporte de quelque façon à un en soi indépendant de la pensée finie. Plus exactement, l'intelligible n'est que l'être en tant qu'il dit une relation à l'intelligence ; supprimez l'être, fondement de la relation, que reste-t-il sinon le néant ? La pensée qui ne s'exprime pas en fonction de l'être (h. e. de l'être qui est en soi ou connote un en-soi) n'est pas et mettre en question la valeur de cette nécessité absolue de penser en fonction de l'être qui s'impose à la raison, c'est mettre en question la valeur de la raison même, c'est s'interdire de penser et de philosopher.

L'idée objective au sens propre, telle qu'elle nous appartient, ne donne donc pas l'être à l'objet qu'elle représente : loin de poser l'être, elle le suppose et elle n'est objective pleinement que lorsqu'elle exprime ce qui est réel, ou a rapport au réel, c'est-à-dire comme nous allons bientôt le voir, ce qui s'impose à la pensée et ce qui, comme tel, en est indépendant. Ainsi entendrons-nous constamment l'objectivité des concepts que nous aurons à étudier.

---

(1) Sur l'histoire dans la philosophie moderne des deux mots « subjectif » et « objectif », cf. EUCKEN, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, Ire Partie, c. I, tr. fr., p. 13-46.

(2) C'est en ce sens tout à fait orthodoxe qu'il est vrai de dire : « *Leges mentis sunt leges entis* ».

### III. A quelle condition la métaphysique sera pour nous science du réel.

Avant de définir d'une manière plus précise et plus détaillée ce qu'il faut entendre par *réel* en métaphysique, il ne sera pas inutile d'en donner tout d'abord une idée générale, et, complétant ainsi ce que nous avons dit plus haut de la méthode, de montrer à quelle condition fondamentale la métaphysique pourra prétendre parler du réel et nous le faire connaître.

La métaphysique, avons-nous dit avec Aristote, est la science de l'être en tant que tel. Ce qu'elle se propose, c'est de le rendre intelligible, c'est-à-dire comme perméable à l'intelligence, et pour cela de lui en manifester les causes ou raisons dernières. S'il s'agit des causes extrinsèques (finale, efficiente, exemplaire), le problème se comprend de reste ; s'il s'agit des causes ou principes intrinsèques, la difficulté surgit aussitôt d'en déterminer exactement la valeur et de marquer à quelles conditions ce qu'en appréhendera et dira l'intelligence sera réel.

D'une part et avant tout, ces principes ou raisons d'être ne se devront jamais concevoir à la manière de réalités physiques relevant de la quantité, du sensible et, par suite, de l'espace. S'il fallait ainsi les entendre, l'on ne ferait pas de la métaphysique, c'est trop clair. Mais d'autre part il est impossible de ramener ces principes métaphysiques de l'être à des rapports, à des jugements sans se préoccuper des concepts qui entrent dans ces jugements, et entre lesquels on affirme des rapports (1). Non pas que les principes ontologiques ou raisons d'être ne puissent et même ne doivent s'exprimer en jugements : l'épistémologie établit fermement qu'il n'y a pour nous de vérité logique formelle que dans le jugement et il faut avec toute la scolastique, maintenir cette thèse. Mais la vérité logique du jugement n'est pas tout ; elle n'est même pas l'essentiel dans la question qui nous occupe. Les propositions qui formulent la vérité logique doivent manifester à l'esprit la nature intime de l'être tel qu'il est en lui-même, ou elles ne sont pas. Or, elles ne la manifesteront que dans la mesure où les termes qui le composent exprimeront intellectuellement ce qu'est l'être, et, soit par identité, soit par analogie ou ressemblance, manifestent ce qu'il est en lui-même. C'est dire, en d'autres termes, que la valeur de la métaphysique dépend tout entière de la solution donnée en Critériologie au problème des Universaux. Supposez que l'on ne reconnaisse au concept qu'une portée symbolique ou *significative*, en sorte qu'il n'ait pas par lui-même de ressemblance réelle avec l'objet, mais se contente de le signifier ou de le signaler, à la manière dont le drapeau symbolise la patrie, sans nous rien révéler par lui-même de sa nature, il est par trop évident que les jugements dits métaphysiques, tout en prétendant nous faire connaître la nature intime de l'être, ne nous en révéleront rien et que, dans ce cas, l'intelligible comme tel ne répond à rien. L'affirmation du rapport entre les termes du jugement ne nous renseignera sur l'être que si ces termes mêmes manifestent celui-ci et, en un sens réel et vrai, le *représentent*. Supprimez cette condition, votre connaissance passera à côté de l'être, vous serez averti qu'elle se termine à un objet X ; mais sur le compte de cet objet X, vous serez livré à l'arbitraire pur et vous n'échapperez pas au relativisme absolu, à l'idéalisme le plus radical.

(1) Si nous revenons dans cet alinéa sur des idées que nous avons déja exprimées plus haut, p. 49 et 66-70, le lecteur voudra bien ne pas nous en tenir rigueur. Le sujet est de telle importance que nous ne croyons pas pouvoir trop y insister, fût-ce au prix de quelques redites.

Telle est la raison pour laquelle nous avons au § 2 précédent, tant insisté sur la nécessité en métaphysique de commencer toujours par la *critique des concepts* et de déterminer avant tout leur contenu. C'est de cette critique que doit dépendre le dosage d'objectivité qui revient à nos spéculations ; elle seule nous permet de nous rendre compte de ce que nous disons et de la valeur de nos explications ; elle seule nous permettra de décider si ces explications sont *réelles* ou non.

IV. **Divers sens du mot « réel » dans la Philosophie moderne.** — Mais, alors se pose la question : quand nos explications pourront-elles être dites *réelles*, et que signifie ce mot ? « Réel », comme « objectif », est en effet susceptible de sens très différents. Le *Vocabulaire technique* déjà cité (1) en donne trois principaux :

1. Par opposition à l'*apparent* et au fictif, « réel » est ce qui agit effectivement, ce sur quoi l'on peut compter : tel un mérite réel. Ce sens a peu d'intérêt en métaphysique.

2. « Par opposition au *relatif* et en particulier au *phénoménal*, en tant que celui-ci est conçu soit comme une relation entre des termes substantiels, entre des choses et un esprit, soit aussi comme une apparence que revêtent les choses dans l'esprit, le « réel » sera la *chose en-soi*, l'absolu, ou selon l'expression de Kant : « La matière transcendentale de tous les objets en tant que choses en soi, le fait d'être une chose, (telle est) la réalité ».

3. Dans l'ordre de la représentation, le « réel » sera ce qui est *actuel*, donné :

*a*) « Par opposition soit au possible, soit à l'idéal : les choses telles qu'elles sont, non telles qu'elles pourraient être ou devraient être ;

*b*) « Par opposition à la forme de la connaissance, ce qui en constitue la matière, soit à titre de contenu positif et non de simple privation, soit à titre de donnée empirique ». Mais, comme le remarque ensuite le rédacteur de l'article, A. Lalande, ce sens du mot « réel » peut être entendu sans aucune relation à la réalité en soi : « Il se rattache à l'idée de chose en tant qu'objet de pensée et comprend toute la matière de la connaissance. Tout ce qui est présent ou présenté ; ou encore il se rapporte à ce qui constitue un objet défini, logique, permanent, ayant une certaine autonomie. Cette chose, ce réel, peut être conçu comme entièrement phénoménal, comme immanent à la représentation. Et c'est ainsi que le mot s'emploie le plus ordinairement ».

V. **Sens du mot « réel » en Scolastique.** — On voit assez à quelles confusions peut donner lieu cette diversité de sens. Il faut avouer que, dans l'usage scolastique, la confusion n'est guère moindre : la plupart des querelles d'écoles n'ont pas d'autre origine, elles vivent de l'équivoque entretenue autour de ce mot. Essayons, sans prétendre d'ailleurs y réussir, de mettre quelque ordre dans cet imbroglio.

1. Tous s'accordent à reconnaître que le *réel*, tout de même que l'*objectif* décrit plus haut, dit avant tout une relation à l'être en-soi, à l'être qui existe. Dans son sens fondamental, il suppose cet en-soi et s'oppose à l'apparent, à l'irréel (ainsi que l'objectif au subjectif pur) pour désigner un terme de connaissance distinct de l'acte de connaissance, indépendant comme tel de la connaissance et qui s'impose à elle.

(1) *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1914, p. 175-178.

Mais appellera-t-on réel cela seul qui existe et est atteint comme tel, ou faudra-t-il étendre cette notion à ce qui exprime une pure relation à l'existence, à ce qui dans l'ordre purement idéal s'impose à l'esprit, ou encore à ce qui est simplement fondé sur la réalité existante, mais n'existe formellement comme tel que dans l'esprit ? Ici il faut distinguer.

2. De l'avis unanime des scolastiques, est réel ce qui répond à une « *intentio prima* », tout d'abord au sens le plus gros, c'est-à-dire ce qui est réalisé et existe *a parte rei* actuellement, ce qui, prescindant de l'existence dans son mode d'appréhension, est cependant pensé dans l'*état d'existence*. Témoin ces définitions données par des auteurs appartenant à des écoles de tendances très opposées : « Suppositione *reali* adhibetur terminus, cum rem significatam indicat secundum existendi modum quem habet extra intellectum cognoscentem, sive ut subest intentioni primæ » (1) : de son côté le P. Hugon écrit : « Suppositio *realis* ea est quæ ponitur pro re ut subest intentioni primæ » (2) ; et encore : « conceptus realis seu intentionis primæ ille est cujus objectum habet esse extra mentem » (3). A ce sens du mot « réel » s'oppose celui de *logique* dont nous parlerons plus loin.

3. Mais qui confondrait *réel* avec *actuel* et réduirait les limites de l'*intentio prima* à ce qui existe actuellement, comme si le terme de l'*intentio prima* incluait formellement l'existence actuelle, ne serait assurément pas dans la tradition scolastique. Aussi bien le P. Pesch (édit. revue par le P. Frick) ne fait pas cette confusion : « Idea universalis distinguitur in universale directum (primæ intentionis) et universale reflexum (secundæ intentionis). Intentione mentis prima quidditas rei vel una notio consideratur quæ in singulis individuis inest præcisa ab individuis, velut cum in Socrate et Platone et aliis unam eamdemque rationem humanitatis vel animalitatis vel sapientiæ intelligo. Atque hoc universale directum vel *metaphysicum* vocatur... » (4). Définition que le texte suivant du P. Kleutgen (5) ne contribuera pas peu à éclairer : « Qu'un système qui ne parvient pas à s'assurer de la réalité doive s'appeler nominalisme ou formalisme, c'est ce qu'il nous importe peu de savoir ; ce qui est pour nous plus important, c'est que, dans les temps modernes on entend bien souvent par le *réel*, en tant qu'opposé au formel, l'*actuel* ou ce qui existe actuellement. Le réel ne serait donc autre chose que ce qu'autrefois on appelait *physique* ou physiquement réel, et auquel on opposait non seulement ce qui est purement *logique* (ou formel d'après la terminologie moderne), mais encore le *métaphysique* ou ce qui est métaphysiquement réel. Les réalités métaphysiques forment précisément l'objet de la connaissance idéale. Chez les partisans de la philosophie critique, ce troisième membre de la division disparut et l'on ne reconnaissait plus, en fait de choses réelles, que celles qui le sont physiquement. C'était une conséquence nécessaire de la théorie à laquelle avait abouti la critique de la raison pure : celle-ci tendait précisément à prouver que, au moins dans notre connaissance, il n'y a rien qui soit métaphysiquement réel » (6).

(1) Pesch-Frick, *Institutiones Logicæ et Ontologicæ*, t. I, n. 123, p. 80.
(2) *Logica*, p. 100.
(3) *Ibid.*, p. 38.
(4) *Ibid.*, n. 85, p. 54.
(5) *Philosophie scolastique*, t. II. p. 51-52 (n. 304).
(6) Que l'on veuille bien remarquer ces expressions de « réel métaphysique » ou « métaphysique » tout court opposées à physique et à réel physique. Lorsque plus

Mais alors que faut-il entendre au juste par ce *métaphysiquement réel ?* Le même P. Kleutgen, après avoir établi que « les vérités idéales ont une objectivité indépendante de l'existence des choses », va nous le dire en étudiant « jusqu'à quel point la connaissance de l'existence ou de la réalité actuelle des choses est du domaine de la métaphysique » :

« Quel est l'objet propre de la métaphysique ? Les scolastiques les plus célèbres disent unanimement que c'est le réel (*ens reale*) et ils prouvent clairement que cet objet ne peut pas s'étendre aux choses purement pensées (*ens ratione*), ni être restreint à Dieu, ou à Dieu ou aux purs esprits. Il appartient donc à la métaphysique d'étudier le réel dans toute son extension, tandis que les autres sciences réelles ne traitent que d'une seule espèce d'êtres, la physique par exemple, des seuls corps. Elle doit scruter aussi bien le concept de l'être et les attributs communs à tous les êtres, que les causes de tout ce qui est ; mais ensuite elle doit chercher à déterminer d'après leurs propriétés distinctives les espèces de l'être, particulièrement l'être infini et l'être fini, ainsi que l'être spirituel et l'être matériel et à comprendre par leurs causes ce que nous savons de ces êtres par l'expérience... Par la détermination de ces causes, la métaphysique répond aux questions : *De quelle nature* sont les choses qui existent, *par quoi* et *pourquoi* elles existent ? » Puis l'auteur montre comment la métaphysique, pour expliquer complètement l'être réel, doit « s'occuper tout particulièrement de Dieu, cause première de tout ce qui est » ; et il poursuit : « Mais pour que nous puissions même apprécier ces explications des scolastiques et obtenir par elles la réponse à la question qui nous occupe, il nous faut examiner ce que les scolastiques entendent par *ens reale.* Si l'on ne prend pas le mot *ens* comme un participe du verbe *esse*, mais comme un substantif qui en dérive, il signifie quelque chose ayant une essence (*essentia*), par conséquent un être. Il s'agit donc de savoir ce qu'on entend par essence et par essence réelle. L'essence est la racine ou le fond le plus intime et le premier principe de toute activité ainsi que de toutes les propriétés de la chose ; c'est pourquoi on la regarde comme ce qui se connaît et s'énonce des choses en premier lieu, non pas que, dans l'acquisition des connaissances, nous commencions par là, mais parce que c'est là ce qu'elles ont de plus excellent et qui donne à toutes nos autres connaissances relatives au même objet le fondement et la perfection (1). Lorsque nous appelons réel l'être ou l'essence, nous excluons non seulement ce qui est inconcevable et absurde à cause d'une contradiction intrinsèque, mais encore tout ce qui serait pensé ou imaginé arbitrairement, c'est-à-dire ce qui, quoique non impossible absolument parlant, néanmoins ne peut être regardé comme possible d'après l'ordre des choses que nous connaissons. Nous excluons enfin par cette dénomination ce qui n'exprime pas un être positif, mais plutôt la privation de l'être ou une relation simplement conçue, par conséquent toute chose qui ne peut pas être connue par elle-même, mais seulement par sa relation avec une autre chose. L'essence est donc *réelle*, lorsque, par elle-même (d'après elle-même), elle est propre à exister et à être connue... Il suit des considérations précédentes que, chez les scolas-

---

tard nous les utiliserons nous-même dans la théorie des distinctions, on voudra bien se rappeler que le P. Kleutgen parle de cette terminologie comme d'un fait reçu universellement parmi les scolastiques, et comme d'un mode de s'exprimer essentiel à maintenir en face du criticisme kantien.

(1) Suarez, *Disp. Met.* II, s. 4.

tiques, le réel ne se confond pas avec ce qui est *actuel* ou existant et n'est pas opposé au *possible*. Il peut être aussi bien possible qu'existant, en sorte que, lorsque la scolastique désigne le réel comme objet de la métaphysique, elle ne fait pas consister, comme Hermès, la tâche principale de cette science dans la recherche et la découverte des existences actuelles. Et c'est ce que déclare expressément Suarez. Lorsque nous concevons un être comme réel, nous ne le pensons pas comme purement possible, en excluant l'existence : cependant nous ne le pensons pas non plus comme existant, mais nous faisons abstraction de l'existence : « Ens in vi nominis sumptum significat id quod habet essentiam realem, præscindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam seu negando, sed præcisive tantum abstrahendo. Unde intelligitur ens præcise sumptum proprie dividi posse in ens in actu et ens in potentia » (1). Ce n'est que par là que les choses finies et créées auxquelles l'existence n'est pas essentielle, peuvent devenir l'objet de la science » (2).

De ces textes et d'autres que l'on pourrait multiplier sans peine, il ressort que le mot *réel* englobe à la fois et le physique qui tombe sous les sens et le métaphysique qui les dépasse pour ne tomber comme tel que sous le regard de l'intelligence. Il désignera donc non seulement l'être actuel, la cause actuelle, la substance existante, les qualités qui la déterminent et sont *en* elle, mais encore la notion absolue d'être, celles de cause, de fin, et les principes qui en dérivent, en un mot tout ce qui exprime la nature intime et les lois nécessaires de l'être, de tout être. Il désignera encore, outre l'être existant, l'essence réelle prescindant de l'existence qui vient de nous être décrite et dans celle-ci ses composants intrinsèques, non seulement physiques et réductibles à l'ordre de la réalité sensible, mais encore et surtout métaphysiques, principes intrinsèques, immanents aux choses qui constituent la raison intelligible et expriment la nature intime de celles-ci (3).

Quels sont ces composants, quelle est leur valeur respective, ce sera l'une des principales tâches du Cours de Métaphysique d'en fournir la détermination précise. Mais pour se traduire en idée et ne relever que de l'intelligence, — c'est aussi bien le sens du mot « métaphysique », — ces composants métaphysiques réels de l'être matériel comme de l'être immatériel, s'il en a, ne sont pas un produit subjectif et arbitraire de l'esprit ; ils ne sont rien d'autre que l'être en tant que celui-ci dit une relation à la pensée, bref ils expriment l'élément intelligible et strictement objectif de l'être et ils ne sont précisément réels que parce qu'ils expriment ce qui de l'être est susceptible d'être pénétré par la pensée, d'être compris (4). De ce point de vue le métaphysique s'oppose irréductiblement comme objet de pensée à l'acte du sujet pensant. Ajoutons qu'il ne s'oppose pas moins irréductiblement au simple fait concret ; en effet, le réel métaphysique, — qu'il s'agisse d'ailleurs des composants essentiels de l'être ou de l'être intelli-

---

(1) *Disp.* II, s. 4.

(2) *Philosophie scolastique*, t. II, p. 89-92.

(3) D'après Wilmann (*Geschichte des Idealismus*, t. II, p. 322), la note dominante de la philosophie scolastique serait « la conciliation de l'idéalisme et du réalisme par l'immanence de l'idée dans la réalité sensible ». Cf. De Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, qui, après avoir cité ce jugement avec éloge, le complète, p. 124 sq.

(4) Ne pas oublier, comme nous l'avons dit, qu'en droit tout est intelligible à l'intelligence comme telle et qu'en fait tout l'est à l'intelligence infinie.

gible pur, — est *idée* en ce sens qu'il est fait pour l'intelligence, qu'il n'est appréhendé que par elle ; mais aussi en tant qu'*idée*, il est transcendant aux individus concrets puisqu'il ne peut être exprimé ou rendu adéquatement par aucun d'entre eux, ni par leur somme ; et il leur est immanent par le fait même qu'il les rend intelligibles. Or, à ce double titre, étant universel et absolu, il dépasse *formellement* le fait qui est particulier et relatif, encore que *matériellement* le fait implique cet universel et cet absolu.

4. L'usage scolastique étend plus loin encore les limites du réel. Nous venons de voir que l'essence réelle se distingue du possible en ce qu'à l'encontre de celui-ci, elle n'exclut pas l'existence, mais se contente d'en prescinder. Comme nous l'a dit le P. Kleutgen, cette distinction d'ailleurs n'entraîne pas que l'essence réelle s'oppose réellement au possible : car le contenu objectif du possible ne diffère en rien de celui de l'essence réelle. L'état de l'essence, exclusivement idéal d'une part et de l'autre actuel, reste étranger à la réalité de l'essence comme telle, essence réelle et possible ne s'opposant que par une dénomination extrinsèque, une « *nuance* », comme dit le cardinal Mercier (1).

Que le possible et l'essence réelle puissent être mis sur le même rang sous le rapport de la réalité, c'est ce qui ressort également de l'étude de leurs fondements. Logiquement et psychologiquement, ils sont fondés sur la réalité existante : nous les connaissons par abstraction et précision de celle-ci. D'autre part nous montrerons que le possible est fondé ontologiquement sur l'essence divine intelligente et toute puissante : un pareil fondement étant réel au premier chef, rien n'empêche de l'appeler réel et c'est ce qu'admettent la plupart des scolastiques. Ecoutons encore Kleutgen (2) :

« Selon l'enseignement unanime des Docteurs du Moyen Age, les essences des choses, avant d'être créées, n'existaient nullement en elles-mêmes, mais seulement en Dieu. En outre, elles n'étaient en Dieu que dans un certain sens (*secundum quid*) : dans l'essence de Dieu comme dans leur fondement et comme dans le moyen ou milieu (*medium*), où Dieu les connaît ; et dans la connaissance divine quant à leur propriété ou à leur caractère distinctif, toutefois seulement comme une chose purement pensée qui, tout en ayant une certaine vérité, et par conséquent une certaine objectivité dans son fondement, n'a aucune réalité en elle-même, en dehors de ce fondement (3)... Le mot *réel* sert à désigner non seulement ce qui est purement possible et idéal, mais encore ce qui existe actuellement. Les choses possibles et idéales sont appelées réelles, pour les distinguer de celles qui sont pensées tout à fait arbitrairement, des êtres de raison (*ens rationis*) ; cependant nous appelons également réelles les choses qui existent actuellement, et sous ce rapport nous opposons le réel au purement possible, c'est-à-dire à ce qui peut exister, mais qui n'existe pas de fait. Ce double sens, quoiqu'il puisse rendre parfois obscur le langage, est fondé néanmoins sur la signification originelle du terme même. Que signifie, en effet, l'expression « avoir de la réalité », sinon être une chose ou quelque chose ? Si donc on peut dire avec vérité que les choses sont déjà quelque chose dans la connaissance qu'en possède le Créateur et en général dans leurs

(1) *Ontologie*, n. 16. p. 27.
(2) *Loc. cit.*, t. III, p. 104-107, n. 584.
(3) Cf. Lessius, *De perfectionibus divinis*, l. V, c. 2, § 10.

causes, il faut attribuer aux choses purement possibles une certaine réalité ; cependant si on les considère non dans leurs causes, mais en elles-mêmes, elles n'ont aucun être, ni par conséquent aucune réalité, tant qu'elles n'existent pas actuellement, car être actuel, c'est exister en soi et non plus seulement être dans la cause comme purement possible. On peut donc dire que les essences des choses sont réelles en Dieu, leur cause suprême, avant qu'elles soient créées : mais en elles-mêmes, c'est-à-dire en dehors de ce fondement, elles ne sont absolument rien. Voilà ce que nous exprimions en disant que les essences sont dans l'intelligence divine, quelque chose de purement pensé qui, tout en ayant sa vérité et son objectivité dans son fondement, dans l'essence de Dieu, n'a en soi aucune *réalité* (actualité) ; car dans le langage de la philosophie moderne, on donne le nom d'*objectivité* à la réalité considérée comme fondement de la vérité de notre pensée ».

VI. **Réel et logique.** — 1. A ces divers sens du mot « réel », s'oppose le *logique* qui exprime seulement des relations entre termes abstraits et universels et qui sont de seconde intention : pour ce motif, on les appelle *êtres de raison*. Le cardinal Mercier expose ainsi très clairement la différence entre *le* métaphysique, objet de *la* Métaphysique et *le* logique, objet de *la* Logique : « La métaphysique, pareille en cela aux mathématiques, à la physique, aux diverses sciences particulières, a pour objet l'être réel, formellement envisagé dans sa quiddité réelle, investi d'attributs réels. La logique a pour objet le même être, mais formellement envisagé dans son objectivité mentale, investi d'attributs de raison. Tout le réel est intelligible ; il n'est rien d'existant ou de possible qui ne puisse faire l'objet d'une conception mentale. Or, devant l'objet d'une conception mentale, le réel qui, dans la nature extérieure, est concret, individuel, devient un objet mental abstrait et universel. Entre objets abstraits et universels des relations s'établissent, que les conditions concrètes et particulières eussent rendues impossibles... toujours la matière de ces diverses opérations intellectuelles, c'est l'être, non plus dans sa réalité indépendante de la pensée, mais sous l'aspect et avec les caractères que lui communique la conception mentale : en deux mots l'objet de la Logique, ce n'est pas l'être réel, mais l'être de raison » (1).

2. Dans un petit traité, à l'usage des élèves de l'Université grégorienne, *Elementa Metaphysicæ*, on lit : « Sedulo notandum est apud scholasticos posteriores morem, utique deplorandum, invaluisse vocandi etiam *metaphysicum* id quod non existit actu ut concipitur, habet tamen fundamentum in re. Sic distinctionem rationis ratiocinatæ cum fundamento (perfecto) multi *distinctionem metaphysicam* vocant ; rationes formales per conceptus adæquate distinctos apprehensas, non tamen realiter distinctas, *entitates metaphysicas* nominant, quales sunt gradus metaphysici (quos partes metaphysicas essentiæ vocant), vel etiam essentia et existentia juxta illos qui distinctionem realem inter eas intercedere negant ; pariter esse intelligibile et actuabile possibilium *esse metaphysicum* nominant (cf. FRICK, *Logica*, n° 107). Sic habetur non tantum duplex ordo, *realis*, unus, alter *logicus*, ut veteres dicebant, sed triplex, nempe *realis*, *metaphysicus* et *logicus*, quorum primus respondet distinctioni reali, alter distinctioni rationis ratiocinatæ (præsertim cum fundamento perfecto), tertius distinc

(1) *Logique*, p. 56-57. — Cf. *Ontologie*[6], p. 28, n. 16.

tioni rationis ratiocinantis. Quae terminologia potius confusionem quam majorem claritatem attulisse videtur » (p. 4).

Sans vouloir anticiper sur ce que nous dirons au chapitre des distinctions, nous pouvons d'après ce qui précède, marquer ici, dès maintenant, dans quelle mesure cette critique nous paraît fondée ou non.

Le *réel* embrasse aussi bien l'existant que le possible, et aussi bien le physique sensible que le métaphysique indépendant de la matière. Quant au *métaphysique*, il comprend tout ce qui est terme de première intention, tout ce qui est constitutif d'un être et appréhendé en dehors des conditions matérielles comme exprimant une essence réalisée ou réalisable comme telle. Le *logique*, au contraire, est terme de seconde intention et exprime des relations objectives entre des termes de pensée en tant qu'ils sont pensés. Si la division tripartite des « scolastiques postérieurs », critiquée par l'auteur que nous venons de citer n'avait d'autre but que de mettre mieux en évidence cette diversité de signification, nous ne verrions aucune raison de la vitupérer, tout au contraire : au lieu de marquer un recul, elle constituerait dans la terminologie un progrès dont il n'y aurait qu'à se féliciter (1).

D'autre part, il faut malheureusement le reconnaître, les expressions « métaphysique » et de « première intention » peuvent désigner des réalités très différentes, selon qu'il s'agit de concepts universels *directs*, représentant simplement une nature *quoad id quod concipitur* ou de principes constitutifs d'un être, composants *ut quo* et incomplets de celui-ci. Comme tels, en tant qu'opposés, irréductibles, ces derniers principes sont percevables à la seule intelligence et sont la raison ontologique intrinsèque de l'être actuel ou possible dans l'ordre physique sensible ou dans l'ordre transphysique des êtres spirituels. Les premières de ces réalités donneront lieu à des distinctions de raison fondée, les autres à des distinctions réelles dans l'ordre métaphysique proprement dit : et de part et d'autre ces distinctions seront appelées métaphysiques. D'où grand inconvénient : à confondre sous la même étiquette des réalités aussi diverses et des distinctions de nature aussi opposée, l'on court le risque de donner à croire que la science métaphysique se peut ramener à un pur conceptualisme dont le dernier mot serait exprimé par des distinctions de raison. Autant dire alors que la métaphysique ne serait plus la métaphysique. Il faut donc se tenir pour averti et s'efforcer de ne pas prêter à cette confusion.

Le « métaphysique » étant toujours réel, alors que le réel n'est pas toujours métaphysique, il s'ensuit que la division tripartite *réel, métaphysique* et *logique* ne s'impose pas absolument et qu'à tout prendre la division ancienne des deux ordres *réel* et *logique* reste peut-être la meilleure. Mais alors des divisions et sous-divisions s'imposent qui nécessairement compliqueront l'ordre *réel* et enlèveront à ce vieux cadre : *réel et logique*, la belle simplicité qui faisait son principal mérite.

---

(1) Cf. supra, p. 100-102, les explications très pertinentes du P. Kleutgen.

# CONCLUSIO

Si verum est, secundum S. Thomam, objectum scientiæ Metaphysicæ esse ens in quantum ens et primas causas entis, hoc non impedit quominus ultra progrediatur et nobilius objectum huic scientiæ assignet tamquam ultimum finem. « Si la matière immédiate, sur laquelle porte la recherche du métaphysicien est bien l'être en général, il n'en constitue pas du moins la véritable fin. Ce vers quoi tend la spéculation philosophique, c'est par delà l'être en général, la cause première de tout être : « *Ipsa prima philosophia tota* « *ordinatur* ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem ; unde et « scientia divina nominatur ». C'est pourquoi, lorsqu'il parle en son propre nom, Thomas d'Aquin laisse de côté la considération de l'être en tant que tel et définit la métaphysique du point de vue de son objet suprême : le principe premier de l'être, qui est Dieu » (1).

Sed audiamus S. Thomam ipsum ostendentem *Philosophiam primam esse scientiam divinam :* « Quod est tantum propter aliud diligibile est propter illud quod est tantum propter se diligibile : non enim est abire in infinitum in appetitu naturæ, quia desiderium naturæ frustraretur, cum non sit possibile pertransire infinita. Omnes autem scientiæ et artes et potentiæ practicæ sunt tantum propter aliud diligibiles ; nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiæ autem speculativæ sunt propter seipsas diligibiles ; nam finis eorum est ipsum scire ; nec invenitur aliqua actio in rebus humanis quæ non ordinetur ad alium finem, nisi consideratio speculativa ; num ipsæ actiones ludicræ, quæ videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet ut, per eas quodammodo mente relevati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes ; alias esset semper ludendum, si ludus propter se quæreretur, quod est inconveniens. Ordinantur igitur artes practicæ ad speculativas et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis, ad illam

(1) Gilson, *Le Thomisme*, 2ᵉ éd., p. 25.

videtur pertinere ultimus finis quæ est præceptiva et architechtonica aliarum ; sicut ars gubernatoria ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et præceptiva respectu navifactivæ. Hoc autem modo se habet Philosophia prima ad alias scientias speculativas ; nam ab ipsa omnes aliæ dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia ; ipsaque prima Philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem : unde et scientia divina nominatur » (1).

---

(1) *III Contra Gentes*, c. 25, 5°.

# BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE (1)

Notre intention ne saurait être de donner une bibliographie complète, cela va de soi. Mais il peut être expédient d'avoir sous la main des indications déjà assez étendues pour pouvoir poursuivre une étude détaillée de la Métaphysique. Aussi ne reculerons-nous pas devant une certaine abondance.

La règle qui nous a guidés dans l'établissement de cette liste a été de n'y faire entrer que des auteurs dont nous aurons pu soit directement, soit indirectement vérifier l'utilité (2), mais, cela fait, d'user d'un large éclectisme et de n'écarter aucun auteur *a priori :* les lecteurs du présent ouvrage sont en effet supposés assez avertis pour savoir se guider dans l'utilisation d'une source de renseignements comme celle-ci.

Nous n'en diviserons pas moins en deux catégories distinctes les différents auteurs que nous avons à signaler.

## I. AUTEURS SCOLASTIQUES

Nous rangeons sous cette étiquette, outre les scolastiques proprement dits, certains auteurs qui, s'ils ne suivent pas en tout l'Ecole, s'en tiennent du moins pour l'essentiel aux principes de la philosophie « perennis » et au réalisme spiritualiste.

### A. *Auteurs Anciens* (3).

ARISTOTELES (4). *Opera omnia* graece et latine, 5 in-4°, edita Parisiis, ap. Firmin-Didot, 1848-1874 ; les *Metaphysicorum*, libri XII, se trouvent au t. II, p. 468-638. — *La Métaphysique*, l. I-III, trad. et commentaire par G. COLLE, in-8, 1912-1922, Louvain ; Paris, Alcan. — *Die Metaphysik des Aristoteles*, Grundtext, Uebersetzung und Commentar von Dr Al. SCHWEGLER, 4 in-8, 1847-1848, Tübingen. — *Opera* ex recensione I. BEKKERI, 5 in-4°, 1830-1870, Berlin, Reimer ; édition fondamentale dont la pagination est reproduite dans les meilleures éditions récentes (souvent avec indications de la colonne [a ou b] et de la ligne). Le texte grec occupe seulement les tomes I et II ; il a été réédité en 11 vol. in-8 à Oxford, par la Clarendon Press. — *Œuvres*, trad. BARTHÉLÉMY SAINT-HILAIRE, 35 in-8 et 2 vol. de tables, 1837-1892, Paris, Germer-Baillière et Alcan. *La Métaphysique*, en 3 in-8, date de 1879 : traduction médiocre, à contrôler. — *The Works of Aristotle*, translated into English under the general editorship of J.-A. SMITH and W.-O. ROSS, en cours de publication depuis 1908 ; comprendra 11 vol. in-8 ; 5 sont parus, dont

(1) Comme répertoires d'ouvrages à consulter, il faut donner une mention spéciale aux ouvrages suivants : J. HOFFMANS, *La philosophie et les philosophes*, in-8, 1920, Bruxelles, Van Œst ; — R. HERBERT, *Die philosophische Literatur* (surtout allemande), in-8, 1912, Stuttgart, Spemann ; — F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, fortgeführt von Heinze, elfte, vollständig neubearbeitete Auflage, hrsg. von Praechter und andern, 4 in-8, 1914-1920, Berlin, S. Mittler un Sohn. La 12e édition, 1923 sq., aura cinq volumes.

(2) En réalité nous avons eu entre les mains la plupart des auteurs que nous allons citer, et en avons pu prendre une connaissance directe.

(3) Nous citerons de préférence les éditions modernes, lorsque faire se peut.

(4) Cf. SCHWAB, *Bibliographie d'Aristote*, in-8, 1906, Paris, Weller (autographie) ; ouvrage un peu vieilli, mais toujours utile.

la *Metaphysica* (vol. VIII) by W.-D. Ross; Oxford, Clarendon Press. Cette traduction est très supérieure à la précédente. — *Aristotelis Metaphysica*, recognovit W. Christ, in-12, Leipzig, Teubner. — *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary, by W. D. Ross, 2 in-8, 1924, Oxford, Clarendon Press.

S. THOMAS, *In libros Metaphysicorum Aristotelis*. Nous renverrons pour plus de facilité à l'édition qu'en a donnée le P. Cathala, O. P., en 1915, à Turin, chez Marietti; la division en numéros qu'a adoptée cet éditeur est très commode pour les références. — *Quæstiones disputatæ* (1). Toutes sont importantes pour la Métaphysique générale; il faut signaler cependant comme spécialement nécessaires à consulter: *de Veritate*, qq. I-III, VIII, X, XXI-XXIII; *de Potentia*, q. I, II, VII, VIII; *de Spiritualibus Creaturis*. — *Opusculum de Ente et Essentia*. M. Bruneteau en a donné une traduction française avec quelques notes, 1914, Paris, Bloud, S. et R. — *Summa contra Gentiles* (C. G.), in-8, Paris, Lethielleux; ou encore, Turin, Marietti. L'édition d'Uccelli, Paris, Migne, 1858, contient de précieux éléments critiques. — *Summa theologica*. Les éditions les plus pratiques sont celles de Migne en 4 in-4°; de Bar-le-Duc en 8 in-8; de Marietti (Turin) 16e éd., 1917, en 6 in-8. — *Opera omnia*, 25 gr. in-4°, 1852-1873, Parma, Fiaccadori; ou 34 in-4°, éd. Fretté et Maré, 1871-1880, Paris, Vivès.

SUAREZ (Fr.), S. J. *Disputationes metaphysicæ*, inter *Opera omnia*, edita ap. Vivès, t. 25 et 26, 2 in-4°, 1861.

ALAMANNUS (Cosm.), S. J., *Summa philosophiæ ex variis libris D. Thomæ*, in ordinem Cursus philosophici; nova editio, adornata a Felchlin et Beringer S. J., 3 in-4°, 1885-1894, Paris, Lethielleux.

ANDREAS (Ant.), O. M., *Quæstiones super XII libros Metaphysicæ*, in-fol., 1514, Venetiis, Arrivabenus. — *In IV Sentent. libros*, in-fol., 1578, Venetiis.

BENEDICTIS (Joa.-Bapt. de), S. J., *Philosophia peripatetica*, tomis 4 comprehensa, 4 in-12, 1723, Venetiis, Balleoni.

BONAVENTURA (S.), *Commentarius in IV libros Sententiarum*, édition des *Opera omnia* par les PP. du collège de S. Bonaventure, t. I à IV, in-folio, 1882-1889; Quaracchi.

BOYVIN (Joan-Gabr.), O. F. M., *Philosophia Scoti*, 4 in-12, 1701, Venetiis. G. de Stortis.

CAJETANUS (Th. de Vio), O. P., *Commentaria in Summam et Opuscula*, 8 in-4°, 1588, Venetiis, Junta (2). — *S. Thomæ Aquinatis Opusculum de Ente et Essentia* commentariis... illustratum. Accedit ejusdem... tractatus *de Nominum analogia*, edita a P. M. di Maria, S. J., gr. in-8, 1907, Romæ, Pontif. offic. typogr. — *Opuscula omnia* in tres tomos distincta, in-fol., 1582, Turin, Bevilaqua.

CAPREOLUS (J.), O. P., *Defensiones theologicæ Divi Thomæ Aquinatis*... de novo editæ, cura et studio PP. Paban et Pègues, 7 in-4°, 1900-1908, Tours, Cattier.

COLUMNA (ÆGIDIUS ROMANUS), *Commentationes physicæ et metaphysicæ*... lectæ Conimbricæ... per P. Gulielmum..., in-4°, 1708, Ursellis, Rhosius. — *Defensorium, sive correctorium corruptorii operum D. Thomæ*... et quæstiones disputatæ de esse et essentia, mensura cognitioneque Angelorum, in-fol., 1701, Corduba, Risquez. — *Quodlibeta*, in-fol., 1646, Lovanii, Nempæus.

COMPLUTENSES, Collegii Complutensis. O. C., *Disputationes in Aristotelem*, 5 in-fol., 1651, Lugduni, Borde.

COMPTON-CARLETON (Th.), S. J., *Philosophia universa*, in-fol., 1649, Anvers, Meursius.

DUNS SCOT (J.), O. F. M. (3), *Opera omnia quæ hucusque reperiri potuerunt*... edita

---

(1) Bonne édition en 5 vol. comprenant aussi les *Qu. XII quodlibetales*, chez Marietti, Turin, 1913-1914. — Autre édition en 3 in-8, Paris, Lethielleux.

(2) Les commentaires de Cajetan sur la *Somme* sont reproduits dans l'édition léonine de S. Thomas.

(3) L'authenticité de plusieurs opuscules insérés dans l'édition de Wadding et auxquels on a voulu attacher une grande importance pour l'histoire de la pensée de Duns Scot, — nous voulons parler du *De rerum principio* et des *Theoremata*, — est aujourd'hui mise en doute par des historiens compétents et pour des raisons fort sérieuses. On trouvera tous les éléments de la question dans Fr. Ephrem LONGPRÉ, *La philosophie de Duns Scot*, in « Etudes franciscaines », nov.-déc. 1922, p. 454-481.

a F. Luca Wadding, 12 in-fol. 1639, Lyon, Durand. — *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, conclusiones et quæstiones*, dans l'édition des œuvres complètes de Duns Scot par Wadding, 1639, Lyon, Durand au t. IV. — *In quatuor libros Sententiarum commentaria*, seu *Opus oxoniense*, Quaracchi, Coll. S. Bonaventura (les commentaires in III$^{m}$ et IV$^{m}$ restent à paraître). — *Opera omnia*, edita ap. Vives, 26 in-4°, 1891, 1895).
Ferrariensis (Silvester), O. P., *Commentaria in S. Thomæ* « Contra Gentes », nova editio, cura J. Sestili, 4 gr. in-8, 1898-1902, Romæ. (Le même commentaire est reproduit dans l'édition léonine des œuvres de S. Thomas).
Fonseca (P.), S. J., *Commentariorum Petri F... In libros Metaphysicorum Aristotelis* Stagiritæ, 4 in-4°, 1601-1612, Lyon, Cardon.
Frassen (Cl.), O. F. M., *Philosophia academica* quam ex Aristotelis et Scoti sententiis ordinavit... 3a ed., 2 in-4°, 1686, Toulouse, Colomerius.
Gillius (Christophorus), [alias Ægidius], S. J., *Commentationum theologicarum de sacra doctrina et essentia atque unitate Dei*, libri duo, in-fol., 1610, Coloniæ Agrip., Hieratus.
Goudin (Ant.), O. P., *Philosophia* juxta inconcussa tutissimaque D. Thomæ dogmata ; réédition par Roux-Lavergne en 4 in-12 (1), 1851, Paris, apud editores bibliothecæ novæ. — *Philosophie suivant les principes de S. Thomas*, traduite sur la dernière édition de l'auteur par F. Thomas Bourard, 4 in-8, 1864, Paris, Poussielgue.
Henricus Gandavensis, *Quodlibeta aurea*, commentariis Vitalis Zuccolii illustrata, 2 in-fol., 1613, Venetiis, Jac. de Franciscis.
Hervaeus Natalis, seu Brito, O. P. (Hervé de Nédellec), *In quatuor P. Lombardi libros sententiarum* volumina subtilissima, in-fol., 1505, Venitiis, L. de Scardis. — *Quodlibeta IV majora*, cum septem aliis ex his quæ parva dicuntur, in-fol., 1513, Venetiis.
Hieronymus de Montefortino, O. F. M., *Ven. Joannis Duns Scoti Summa theologica*, nova editio, 6 in-8, 1900-1903, Romæ, Typ. Sallust.
Izquierdo (Sebast.), S. J., *Pharus scientiarum...*, 2 in-fol., 1659, Lyon, Bourgeat.
Joannes a S. Thoma, O. P., *Cursus philosophicus thomisticus....* nova editio, 3 in-4°, 1883, Paris, Vivès.
Mastrius (Bartolom.), O. F. M., *Cursus philosophicus...*, 5 in-fol., 1727, Venetiis, Pezzana.
Mauro (Silvester), S. J., *Quæstiones philosophicæ...*, nova editio, 3 in-8, 1875, Le Mans, Leguicheux. — *Aristotelis Opera omnia brevi paraphrasi... illustrata*, nova editio a P. Ehrle, Felchlin et Beringer, 4 in-4°, 1884, Parisiis, Lethielleux.
Nazarius (J.), *Commentaria et Controversiæ in I Part. Summæ*, 3 in-fol., 1620, Bononiæ.
Perez (Ant.), S. J., *De Deo trino et uno*, in-fol., 1648, Romæ. — *In I Partem Divi Thomæ* tractatus V, in-fol., 1666, Romæ.
Philippus a S. Trinitate, O. C., *Summa philosophica* ex mira Principis Philosophorum Aristotelis et D. Thomæ doctrina juxta legitimam scholæ thomisticæ intelligentiam, in-fol., 1648, Lugduni, Jullieron.
Poncius (Joannes), O. F. M., *Philosophiæ ad mentem Scoti cursus integer*, in-fol., 1662, Lyon, Huguetan.
Rhodes (Georg. de), S. J., *Philosophia peripatetica* ad veram Aristotelis mentem libris 4 digesta..., in-fol., 1671, Lugduni, Huguetan.
Ruiz de Montoya (Didac.), S. J., *Commentarii et disputationes de scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei*, in-fol., 1629, Paris, Cramoisy.
Sannig (B.), O. M., *Scholæ philosophicæ Scotistarum*, 2 in-fol., 1684-1685, Prague.
Tartaretus (P.), *Commentarii in IV libros Sententiarum*, in-fol., 1607, Naples. — *Opera philosophica*, 2 in-8, 1621, Venise.
Tolet (Fr.), S. J., *In summam S. Thomæ enarratio*, 4 in-4°, 1869, Romæ, Propagande.
Vasquez (Gabriel), S. J., *Commentariorum ac disputationum in Primam Partem S. Thomæ*, tomi 2 in-fol., 1619, Ingolstadt, Angermarius. Le P. Marcel Chossat a

(1) Une autre édition moderne a paru en 1859, 3 in-8, à Orvieto, prelis Sperandeo Pompei.

publié une nouvelle édition des premières questions de ce commentaire, avec des notes très précieuses, chez Vivès ; la publication a été malheureusement interrompue. — *Disputationes Metaphysicæ*, in-8, 1617, Anvers, Keerberg.

B. ***Auteurs Modernes : Ouvrages généraux :***

Balmes (J.), *Curso de filosofia elemental : Metafisica*, 9ª edic., in-8, 1899, Barcelona, Imp. Barcelonesa. — *Philosophie fondamentale*[3], trad. Manec, 3 in-12, 1855, Paris, Haton.
Baur (L.), *Metaphysik*, in-8, 1923, Munich, Kösel et Pustet.
Beyssens (J. Th.), *Ontologie* of algemeene Metaphysica, in-8, Amsterdam, Van Langenhuyssen. — *Algemeen Zielkunde*, 3 in-8, ibid. — *Theodicee* of naturlijke Godslere, in-8, ibid.
Blanc (E.), *Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine*, in-8, 1906, et supplément 1908, Paris, Lethielleux. — *Traité de philosophie scolastique*[3], 3 in-12, 1910, Paris, Vitte. — *La philosophie traditionnelle et scolastique*, in-8, 1917, Ibid.
Coffey (P.), *Ontology*, in-8, 1914, London, Longmans.
Commer (E.), *System der Philosophie*, 4 in-8, 1883-1886, Paderborn, Schöningh.
De Backer (St.), S. J., *Disputationes metaphysicæ : de Ente communi : de Actu et potentia ; de Causis*, 3 fasc. in-8, 1919-1922, Paris, Beauchesne. — *Disputationes metaphysicæ specialis*, 4 in-8, 1899-1908, Ibid.
De Jaegher (Em.), *Institutiones philosophicæ*, nova editio, in-8, 1920, Bruges, Desclée.
Delmas (C.), S. J., *Ontologia*, in-8, 1896, Paris, Retaux.
Domet de Vorges (Cte E.), *Abrégé de Métaphysique*, 2 in-8, 1906, Paris, Lethielleux. — *Essai de métaphysique positive*, in-12, 1883, Paris, Didier.
Donat (J.), S. J. *Summa philosophiæ christianiæ*, 3e édit., 8 vol. 1914 sq., t. III, Ontologia, 4e edit., 1921, Innsbrück (Œnipons), Rauch.
Dupont (A. N.), *Ontologie*, in-8, 1875, Louvain, Fonteyn.
Farges (A.) et Barbedette (D.), *Cours de philosophie scolastique*[3], 2 in-8, 1914, Paris, Berche et Tralin ; traduction du Cours latin des mêmes auteurs en usage dans beaucoup de grands Séminaires.
Fischer (E.), *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, in-8, 1887, Mainz, Kirchheim. — *Triumph der christlichen Philosophie*, gr. in-8, 1900, ibid.
Fonsegrive (G.), *Eléments de philosophie*, 2 in-12, 1891-1892, Paris, Alcide Picard.
Franzelin (B.), S. J., *Quæstiones selectæ ex philosophia fundamentali*, in-8, 1921, Innsbrück, Rauch.
Frick (C.), S. J., *Ontologia*[4], in-8, 1912, Fribourg, Herder ; (de plus, voir infra Pesch).
Georgius a Villafranca, O. M. C., *Compendium philosophiæ juxta dogmata D. Thomæ, D. Bonaventuræ et Scoti* ad hodiernum usum scholarum, 3 in-12, 1902, Paris, Lethielleux.
Geyser (J.), *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, in-8, 1915, Münster, Schöningh. — *Grundlagen der Logik und Erkenntnistheorie*, in-8, 1909, ibid. — *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*[2], 2 in-8, 1920, ibid.
Gredt (J.), O. S. B., *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ*[3], 2 in-8., 1922, Fribourg, Herder.
Gutberlet (C.), *Lehrbuch der Philosophie*[4], 6 in-8, 1904 sq., Münster, Theissing : Bd. II, *Allgemeine Metaphysik*, 1906.
Hagemann (G.), *Metaphysik*, neue Aufl. durchgesehen von Dr Endres, gr. in-8, 1922, Fribourg, Herder.
Harper, S. J., *Metaphysics of the school*, 3 in-8, 1879, London, Macmillan.
Hugon (E.), O. P., *Cursus philosophiæ thomisticæ*, T. V et VI, Metaphysica Ontologia, 2 in-8, 1907, Paris, Lethielleux.
Kleutgen (J.), S. J., *Philosophie der Vorzeit*, 2 in-8, 1878[2], Innsbrück, Rauch. — Traduction française (très défectueuse) par le P. Sierp, de Picpus, sous le titre : *La philosophie scolastique exposée et défendue*, 4 in-8, 1868-1870, Paris, Gaume.
Lahousse (G.), S. J., *Prælectiones logicæ et ontologiæ*[2], in-8, 1898, Louvain, Peeters.

Lahr (C.), S. J., *Cours de philosophie*, 24e édit. entièrement refondue par le P. Gabriel Picard, S. J., 2 in-8, 1923, Paris, Beauchesne.
Lehmen (A.), S. J., *Lehrbuch der Philosophie* [4], Bd. I, Logik, Kritik, Ontologie, 4e Auflage, herausgegeben von P. Beck, S. J., in-8, 1917, Fribourg, Herder.
Lepidi (A.), O. P., *Elementa philosophiæ christianæ*, Vol. II, in-8, 1877, Paris, Lethielleux.
Liberatore (M.), S. J., *Institutiones philosophicæ*, 3 in-8, Ia ed. novæ formæ, 1881, Prati, Giachetti.
Limburg (M.), S. J., *Quæstionum metaphysicarum libri quinque*, in-8, 1893, Innsbrück, Rauch.
Lorenzelli (Cal B.), *Philosophiæ theoreticæ Institutiones* [2], 2 in-8, 1896, Rome, Propagande.
Lottini (J.), O. P., *Compendium philosophiæ scholasticæ*, 3a editio, 3 in-12, 1911, Ratisbonne, Pustet.
Maria (M. di), S. J., *Philosophia peripatetico-scholastica*, 3 in-8, 1892-93, Rome, Fozza.
Mancini (H. M.), O. P., *Elementa philosophiæ* ad mentem D. Thomæ Aquinatis, 3 in-8, 1898, Romæ, Typogr. polyglotta.
Morin (F.), *Dictionnaire de philosophie scolastique*, 2 in-4, 1856 et 1865, Migne, Encycl. cathol. (3e Série, t. 21 et 22).
Mandato (P. di), S. J., *Institutiones philosophicæ* [2], 2 in-8, Rome, 1924, ed. a P. Boyer.
Mendive (J.), S. J., *Institutiones philosophiæ scholasticæ* ad mentem Divi Thomæ et Suarezii, 6 in-12, 1886-1888, vol. II, Ontologia, Valladolid, Cuesta.
Mercier (Cal), *Métaphysique ou Ontologie* [6], in-8, 1919, Louvain, et Paris, Alcan.
Monaco (N.), S. J., *Prælectiones metaphysicæ generalis*, in-8, 1913, Prati, Giachetti.
Novà (P.), *Dictionnaire de terminologie scolastique*, in-12, 1885, Avignon, Seguin.
Perujo, *Lexicon philosophico-theologicum*, Valencia, 1883.
Pesch (T.), S. J., *Institutiones logicæ et Ontologicæ*, Pars II, Ontologia sive Metaphysica generalis, ed. altera abbreviata, emendata, novis aucta a C. Frick, S. J., in-8, 1919, Fribourg, Herder (1). — Nous désignerons en général cet ouvrage sous le nom de Pesch-Frick.
Reinstadler (S.), *Elementa philosophiæ scholasticæ* [9], 2 in-12, 1920, Fribourg, Herder.
Reiser (B.), O. S. B., *System der Philosophie*, I Bd., Formalphilosophie oder Logik, in-12, 1920, Einsiedeln, Benziger.
Remer (V.), S. J., *Summa prælectionum philosophiæ scholasticæ*, 2 gr. in-8, 1895, Prati, Giachetti (le P. Geny a donné une nouvelle édition de ce manuel en 6 in-8, 1921, Rome, Collège romain ; la Philosophie naturelle et la Théodicée ont été notablement et heureusement améliorées, mais la Logique et l'Ontologie eussent exigé une refonte trop considérable, devant laquelle le P. Geny a reculé).
Rickaby (J.), S. J., *The first principles of knowledge*, in-8, 1890, London, Longmans. — *General Metaphysics*, in-8, 1890, ibid.
Roselli (S. M.), O. P., *Summa philosophica* ad mentem Angelici Doctoris, 3 in-8, Pars Secunda, Ontologia, edit. 3a, 1857, Bononiæ, Borghi.
Rother (A.), S. J., *Beeing, a study in Metaphysics*, in-12, London, Herder.
Sachs (J.), *Grundzüge der Metaphysik*, hrsg. von Ostler, in-8, 1921, Paderborn, Schöningh.
Schiffini (S.), S. J., *Principia philosophica ad mentem Aquinatis* [2], in-8, 1892, Turin, Speirani.
Signoriello (N.), *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum*, ed. novissima, in-12, 1893, Neapoli.
Sortais (G.), S. J., *Traité de philosophie* [5], 2 in-8, 1923-1924, Paris, Lethielleux.
Steuer (A.), *Lehrbuch der Philosophie*, Bd. I, Logik u. Noetik, Bd. II, Ontologie and Naturphilosophie, 2 in-8, 1907-1910, Paderborn, Schöningh.
Stoeckl (A.), *Lehrbuch der Philosophie*, neue Auflage, herausgegeben von Wohlmuth, Bd. I, Logik, in-8, 1905 ; Bd. II, Ontologie, 1912, Mayence, Kirchheim.

---

(1) Ces trois derniers ouvrages du Cardinal Mercier, du P. Monaco et du P. Pesch-Frick, avec celui du P. Schiffini cité plus bas, sont les plus importants de tous pour le professeur de Métaphysique scolastique.

TONGIORGI (S.), S. J., *Institutiones philosophicæ*, 3 in-8, t. II, *Ontologia*, edit. undecima, s. d., Bruxelles, Schepens.
URRABURU (J.-J.), S. J., *Institutiones philosophicæ*, 8 gr. in-8 : vol. II, *Ontologia*, 1891, Valladolid, Cuesta.
VAN DE WOESTYNE (Z.), O. F. M., *Scholæ franciscanæ aptatus cursus philosophicus in breve collectus*, T. I, *Logica*, *Ontologia*, gr. in-8, 1921, Malines, Typogr. de S. François.
WILLEMS (C.), *Institutiones philosophicæ* ², t. I, in-8, 1915, Trèves, libr. S. Paulin.
WILMANN (O.), *Philosophische Propädeutik*, 3e edit., 3 gr. in-8, 1912-1914, Fribourg, Herder.
ZIGLIARA (Th.), O. P., *Summa philosophica*, ed. 16a revisa et adnotationibus aucta, 3 in-12, 1919, Paris, Beauchesne.

### C. *Auteurs Modernes : Questions spéciales :*

*Acta hebdomadæ thomisticæ*, tenue à Rome en nov. 1923, in-8, Rome, 5, via del Arco della Pace.
ALAUX (J.-E.), *De la Métaphysique considérée comme science*, in-8, 1879, Paris, Pédone.
ALÈS (A. d'), S. J., *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 4e édit. refondue sous la direction de..., 4 in-4°, 1911 sq., Paris, Beauchesne.
ARCHAMBAULT (P.), BRILLANT (M.), GEMAHLING (P.), RUY (L.), BLONDEL (M.), *Le procès de l'intelligence*, p. in-8, 1922, Paris, Bloud.
BALMES (J.), *L'art d'arriver au vrai* ⁴, in-12, 1866, Paris, Haton.
BALTHAZAR (N.), *L'être et les principes métaphysiques*, in-8, 1914, Louvain, Institut supérieur de philosophie.
BAUDIN (E.), *Psychologie*, in-8, 1917, Paris, J. de Gigord.
BELMOND (S.), O. M., *Dieu, existence et cognoscibilité*, in-12, 1913, Paris, Beauchesne.
BLONDEL (M.), *L'action*, in-8, 1893, Paris, Alcan. — *Le procès de l'intelligence*, in-12, 1922, Paris, Bloud [v. supra Archambault]. — *Le point de départ de la recherche philosophique*, extrait des « Annales de philosophie chrétienne », janv. et mai 1906.
BONNIOT (J. de), S. J., *Le problème du mal*, 3e édit. avec préface de X. Moisant, in-12, 1911, Paris, Téqui.
BOYER (Ch.), S. J., *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, in-8, 1921, Paris, Beauchesne.
BROGLIE (Abbé de), *Le positivisme et la science expérimentale*, 2 in-8, 1880-1881, Paris, Palmé.
BRUNETIÈRE (F.), *De l'utilisation du positivisme*, in-12, Paris, Perrin.
CARO (E.), *L'idée de Dieu*, in-8, 1864, Paris, Hachette ; actuellement édition in-12. — *Etudes morales* et *Nouvelles Etudes morales sur le temps présent*, 2 in-12, ibid. — *Philosophie et philosophes*, in-12, 1888, ibid. — *Littré et le Positivisme*, in-12, Hachette, 1883. — *Le matérialisme et la science*, in-12, ibid.
CHEVALIER (J.), *Descartes*, p. in-8, 1921, Paris, Plon. — *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*, in-8, 1915, Paris, Alcan.
CHOSSAT (M.), S. J., *Dieu*, dans le « Dictionnaire de théologie catholique » de Vacant-Mangenot, t. IV, col. 1152-1243 ; 755-947. — *Agnosticisme*, dans le « Dictionnaire apologétique » de A. D'ALÈS, t. I, col. 1-76.
CONNOLMI (J. M.), S. J., *Leçons de philosophie scolastique*, in-8, 1878, Paris, Lethielleux (trad. de l'italien). — *La filosofia scolastica* di San Tommaso e di Dante ad uso dei licei, in-8, 1889, Roma, Befani. — *La filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aquino*, pet. in-8, 1881, Bologne.
DEHOVE (H.), *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme Kantien*, in-8, 1907, Lille, Giard.
DELBOS (V.), *Figures et doctrines de philosophes*, in-12, 1918, Paris, Plon. — *La philosophie française*, in-12, 1919, ibid. — *La philosophie pratique de Kant*, in-8, 1905, Paris, Alcan. — *Le Spinozisme*, in-8, Paris, Soc. fr. impr. et libr.
DEL PRADO (N.), O. P., *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, in-8, 1911, Fribourg (Suisse), libr. S. Paul.
DESDOUITS (T.), *La philosophie de Kant d'après les trois critiques*, in-8, 1876, Paris,

Thorin. — *La métaphysique dans ses rapports avec les autres sciences*, in-8, 1880, ibid. — *La philosophie de l'inconscient*, in-8, 1893, Paris, Roger.

De Wulf (M.), *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, in-8, 1904, Louvain, Institut supérieur de philosophie. — *Histoire de la philosophie médiévale*, nouv. édit., 1924, 2 gr. in-8, ibid.

Domet de Vorges (E.), *La constitution de l'être*, in « Annales de philos. chrétienne », 1886. — *Cause efficiente et cause finale*, ibid., 1889.

Duhem (P.), *La théorie physique*, in-8, 1908, Paris, Rivière. — *Le système du monde* (1), histoire des doctrines cosmologiques, 5 in-8, 1913-1917, Paris, Hermann. Cf. t. I (chap. sur Aristote, p. 130-242) et t. V (chap. sur S. Thomas, p. 468-581).

Dumesnil (G.), *La sophistique contemporaine*, in-8, 1912, Paris, Beauchesne. — *Les conceptions philosophiques perdurables*, in-8, 1910. — *Le Spiritualisme*, in-8, 1911, ibid.

Durantel (J.), *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la Philosophie de S. Thomas*, in-8, 1918, Paris, Alcan.

Endres (J.-A.), *Einleitung in die Philosophie*, in-8, 1921, Kempten, Kösel.

Farges (Mgr A.), *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance ou du mouvement* [7], gr. in-8, 1909, Paris, Berche et Tralin. — *La Crise de la certitude, étude des bases de la connaissance et de la croyance*, gr. in-8, 1907, ibid. — *La philosophie de M. Bergson*, in-8, 1912, Paris, Bonne Presse.

Fonsegrive (G.), *La causalité efficiente*, in-12, 1893, Paris, Alcan. — *Essai sur le libre arbitre*, 2e édit., in-8, Paris, Alcan. — *Essais sur la connaissance*, in-12, 1909, Paris, Lecoffre. — *L'évolution des idées dans la France contemporaine*, in-8, 1917, Paris, Bloud.

Franck (Ad.), *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 3e édit., gros in-4°, 1885, Paris, Hachette.

Fröbes (J.), S. J., *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, 2 gr. in-8, 1917-1920, Fribourg, Herder ; nouv. édit. 1923.

Garcia (M.-F.), O. F. M., *Lexicon scholasticum philosophico theologicum* [junta J. Duns Scot] gr. in-4°, 1910, Quaracchi, coll. S. Bonaventuræ.

Garrigou-Lagrange (R.), O. P., *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, in-12, 1909, Paris, Beauchesne ; nouv. édit., 1922, Nouvelle libr. nationale. — *Dieu, son existence, sa nature* [3], in-8, 1920, Paris, Beauchesne.

Geny (P.), S. J., *Questions d'enseignement de philosophie scolastique*, in-12, 1913, Paris, Beauchesne.

Geyser (J.), *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, in-8, 1923, Fribourg, Herder.

Gilson (E.), *Le thomisme*, nouvelle édit., in-8, 1923, Paris, Vrin. — *La philosophie du Moyen Age*, 2 in-12, 1922, Paris, Payot. — *La philosophie de S. Bonaventure*, gr. in-8, 1924, Paris, Vrin.

Gonzales (Z), O. P., *Estudios sobre la filosofia de santo Tomàs*, 3 in-8, 1886-1887, Madrid.

Grabmann (M.), *S. Thomas d'Aquin*, trad. Vansteenberghe, in-12, 1921, Paris, Bloud. — *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 in-8, 1909-1911, Fribourg, Herder (un troisième volume reste à paraître). — *Einführung in die Summa theologiæ des hl. Thomas von Aquin*, in-12, 1920, Fribourg, Herder.

Grasset (Dr J.), *Introduction physiologique à l'étude de la philosophie*, in-8, Paris, Alcan. — *Les limites de la biologie*, in-12, 1902, Paris, Alcan.

Gratry (A.), *Logique*, 2 in-8, 1855, Paris, Douniol (nombreuses éditions depuis lors). — *De la connaissance de l'âme*, 7e édit., 2 in-12, Paris, Téqui. — *De la connaissance de Dieu*, 9e édit., 2 in-12, ibid. — *Les Sophistes et la critique*, in-8, ibid. — *Les sources* (extrait de la Logique), in-12, ibid.

Grüber (H.), S. J., *Auguste Comte, fondateur du positivisme, sa vie et sa doctrine*, trad. Mazoyer, in-12, 1892, Paris, Lethielleux. — *Le positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours*, trad. Mazoyer, in-12, ibid.

Horvath (A.), O. P., *Metaphysik der Relationen*, in-8, 1914, Graz, Meyerhoff.

(1) Trois volumes restent encore à paraître, dont les manuscrits ont été achevés par l'auteur avant sa mort.

Hugon (E.), O. P., *Les vingt-quatre thèses thomistes*, in-12, 1922, Paris, Téqui.
Huit (Ch.), *L'Absolu*, série d'articles (inachevée) parue dans la « Revue de philosophie », 1910, et dans la « Foi catholique », 1910 (t. II) et 1912. — *Notions d'infini et de parfait*, extrait de la « Revue de philosophie », 1905.
Hulst (Mgr d'), *Mélanges philosophiques*, in-8, 1892, Paris, Poussielgue. — *Conférences de Notre-Dame*, 1891 et 1892, ibid.
Janet (P.), *Les maîtres de la pensée contemporaine*, in-12, 1883, Paris, Calmann-Lévy. — *Traité élémentaire de philosophie*, in-8, Paris, Delagrave. — *Le matérialisme contemporain* [a], in-12, 1893, Paris, Alcan. — *Principes de métaphysique et de psychologie*, 2 in-8, 1897, Paris, Delagrave. — *Causes finales*, in-8, 1876, Paris, Germer-Baillière.
Jéhan (de Saint-Clavieu), *Dictionnaire de philosophie catholique*, 3 in-4°, Migne, IIIe Encyclopédie catholique, t. XLVIII-L.
Kappes (M.), *Aristoteles Lexicon*, in-8, 1904, Paderborn, Schöningh.
Landry (B.), *Duns Scot*, in-8, 1922, Paris, Alcan (1).
La Vaissière (J. de), S. J., *Eléments de psychologie expérimentale*, 5e édit., 1921, in-8, Paris, Beauchesne.
Leclère (A.), *Pragmatisme, modernisme, protestantisme*, in-12, 1909, Paris, Bloud.
Legendre (A.), *Introduction à l'étude de la Somme théologique de S. Thomas*, in-8, 1923, Paris, Bloud.
Lepidi (A.), O. P., *Opuscules philosophiques*, tr. Vignon, in-12, 1900, Paris, Lethielleux.
Mahieu (L.), *Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, in-8, 1921, Paris, Desclée et Picard.
Maine de Biran, *Œuvres* publiées par P. Tisserand, (comprendra 12 volumes) in-8, 1920 sq., Paris, Alcan.
Maréchal (J.), S. J., *Le point de départ de la Métaphysique*, 3 cahiers parus sur 6, 1922-1923, Bruges, Beyaert.
Margerie (A. de), *Essai sur la philosophie de S. Bonaventure*, in-8, 1855, Paris, Ladrange.
Maritain (J.), *La philosophie Bergsonienne*, in-8, 1914, Paris, Rivière. — *Introduction générale à la philosophie*, in-8, 1920, Paris, Téqui. — *Théonas*, in-12, 1921, Paris, Nouv. libr. nationale. — *Réflexions sur l'intelligence*, in-8, 1924, ibid.
Mattiussi (G.), S. J., *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tomaso d'Aquino*, approvate della S. Congregazione degli Studi, gr. in-8, Roma, Befani, 1917. — *Il veleno Kantiano*, in-8, 1914, Roma, Ist. Pio IX.
Maurice-Denis (N.), *L'être en puissance*, d'après Aristote et S. Thomas, gr. in-8, 1922, Paris, Rivière.
*Mélanges thomistes* publiés par les Dominicains de la Province de France à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin, gr. in-8, Kain, Le Saulchoir, 1923.
Moisant (X.), S. J., *Dieu, l'expérience en métaphysique*, in-8, 1907, Paris, Rivière.
Ollé-Laprune (L.), *La certitude morale*, in-8, 1892, Paris, Belin. — *La philosophie et le temps présent*, in-12, 1890, ibid. — *La raison et le rationalisme*, in-12, 1906, Paris, Perrin. — *La philosophie de Malebranche*, 2 in-8, 1870, Paris, Ladrange.
Naville (E.), *La définition de la philosophie*, in-8, 1894, Alcan. — *Les philosophies négatives*, in-8, 1899, ibid. — *Les philosophies positives*, in-8, 1909, ibid.
Pègues (T.), O. P., *Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, 15 gr. in-8 parus, 1924, Paris, Téqui (plusieurs vol. restent à paraître). — *L'initiation thomiste*, in-12, ibid.
Peillaube (E.), *Théorie des concepts*, in-8, s. d., Paris, Lethielleux.
Pesch (Til.), S. J., *Die grossen Welträtsel* [a], 2 gr. in-8, 1907, Fribourg, Herder.
Piat (C.), *L'Idée*, in-8, 1895, Paris, Poussielgue. — *La personne humaine* [a], in-8, 1913, Paris, Alcan. — *Platon, Aristote, Leibniz*, 3 in-8, ibid. (Collection « les Grands

(1) Cette thèse ne doit pas être lue sans les articles que lui a consacrés le P. Ephrem Longpré, dans les « Etudes franciscaines », de 1922, 1923 et 1924 : *la Philosophie du B. Duns Scot*. Le P. Longpré, qui est manifestement compétent en la matière, ne laisse rien subsister des interprétations tendancieuses de M. Landry.

philosophes »). — *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, in-8, 1908, Paris, Plon. — *L'Intellect actif*, in-8, 1890, Paris, Leroux.
PICARD (G.), S. J., *La saisie immédiate de Dieu*, in-12, 1923, Paris, « Editions Spes ». — *Le problème critique fondamental*, gr. in-8, 1923, « Archives de philosophie », Cahier II, Paris, Beauchesne.
PICCIRELLI (J.), S. J., *Disquisitio metaphysica*, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente.... in-8, 1906, Naples, M. d'Auria.
PROSPER DE MARTIGNÉ, O. M. C., *La scolastique et les traditions franciscaines*, in-8, 1888, Paris, Lethielleux.
RABIER (E.), *Logique*, in-8, Paris, Hachette. — *Psychologie*, in-8, Ibid.
RAYMOND (P.), O. M., *Duns Scot*, art. du « Dictionnaire de théologie catholique » de Vacant-Mangenot.
REEB (G.), S. J., *Thesaurus philosophorum seu Distinctiones et axiomata philosophica*, ed. a Cornoldi, s. j., in-16, 1871, Brixinæ, Weger.
REGNON (Th. de), S. J., *Métaphysique des causes* [2], in-8, 1906, Paris, Téqui (Retaux).
ROURE (L.), S. J., *Doctrines et problèmes*, in-8, Paris, Retaux, 1900.
ROUSSELOT (P.), S. J., *L'Intellectualisme de S. Thomas*, in-8, 1908, Paris, Alcan ; nouv. édit. 1924, Paris, Beauchesne. — *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, gr. in-8, 1908, Münster, Aschendorf. — *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, (Extrait de la « Revue néo-scolastique » de 1910).
SCHUTZ (L.), *Thomas-Lexikon* [2], in-8, 1895, Paderborn, Schöningh
SCORRAILLE (R. de), S. J., *François Suarez*, d'après ses lettres, ses autres écrits, inédits..., 2 gr. in-8, 1914, Paris, Lethielleux.
SENTROUL (C.), *Kant et Aristote*, gr. in-8, 1914, Louvain et Paris (Alcan).
*Suarez (P. Franz), S. J.*, Gedenkblatter zu einem dreihundertjährigen Todestag, Beiträge zur Philosophie des P. Suarez von K. Six, Dr Grabmann, etc.... in-8, 1917, Innsbrück, Tyrolia.
SERTILLANGES (A.-D.), O. P., *S. Thomas d'Aquin* [2], 2 in-8, 1912, Paris, Alcan. — *Les sources de la croyance en Dieu*, in-8, 1905, Paris, Perrin.
THAMIRY (E.), *Les deux aspects de l'Immanence et le problème religieux*, in-12, Paris, Bloud, 1908. — *De l'Influence*, étude psychologique, métaphysique, pédagogique, gr. in-8, 1922, Paris, Beauchesne.
THOUVEREZ (E.), *Le réalisme métaphysique*, in-8, 1894, Paris, Alcan.
TONQUÉDEC (J. de), S. J., *La notion de vérité et la philosophie nouvelle*, in-12, 1909, Paris, Beauchesne. — *Immanence*, in-12, 1913, Paris, Beauchesne.
TRENDELENBURG (F.-A.), *Logische Untersuchungen*, 3e Aufl. 1870, 2 in-8, Leipzig, Hirzel. — *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd. I. Geschichte der Kategorienlehre, 1846 ; Bd. II et III, Abhandlungen, 1855-1867.
VALENSIN (Aug.), S. J., *Criticisme Kantien, Immanence, Panthéisme*, dans le « Dictionnaire apologétique » de A. d'Alès.
VANCE (J.), *Reality and Truth*, in-8, 1917, London, Longmans.
WALKER (J.), S. J., *Theories of knowledge*, in-8, London, Longmans.
WERNER (K.) *Der heilige Thomas von Aquino*, 3 in-8, 1858, Regensburg, Manz. — *Franz Suarez und die Scholastik der letzen Jahrhunderte*, 2 in-8, 1861, ibid. — *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 3 in-8, 1881-1883, Wien, Braumüller (t. I, J. Duns Scotus, t. II. Die nach scholastische Scholastik, t. III. Der Augustinismus des späteren Mittelalters).
WILLEMS (C.), *Grundfragen der Philosophie und Pädagogik*, 3 in-8, 1915-1916, Trèves, Paulinus-Druckerei.
WILMANN (O.), *Geschichte des Idealismus*, 3 in-8, 1894-1897, Brunswick, Vieweg, (une seconde édition a paru depuis lors en 1907). — *Aus der Werkstatt der Philosophia perennis*, gr. in-8, 1912, Fribourg, Herder.
ZIGLIARA (Cal), O. P., *Œuvres philosophiques*, trad. Murgue, 3 gr. in-8, 1880, Lyon, Vitte.

D. ***Revues et Périodiques :***

*Annales de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, depuis 1912, 5 vol. parus en 1924 ; Louvain, 1, Rue des Flamands.

*Annales de philosophie chrétienne*, fondées par A. Bonnetty en 1830, ont cessé de paraître en 1913, à la suite d'un décret de la Congrégation de l'Index condamnant toute la partie de ce périodique qui fut dirigée par M. Laberthonnière (1905-1913).

*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hrsg. von BÆUMKER, Gr. von HERTLING und P. EHRLE, Münster, Aschendorf ; paraissent depuis 1891.

*Archives de philosophie*, fondées par des Pères de la Compagnie de Jésus, depuis 1923 ; sans périodicité régulière : un volume par an ; Paris, Beauchesne.

*Ciencia tomista*, depuis 1910, publiée par les PP. Dominicains espagnols ; Madrid, Claudio Coello, 114.

*Civiltà cattolica*, depuis 1850, publiée par les PP. Jésuites italiens ; Roma, 246, via Ripetta.

*Divus Thomas*, Jahrbuch für Philosophie... herausg. von E. COMMER, Paderborn, Schöningh ; depuis 1914, Wien und Berlin, Mechitaristendruckerei ; enfin depuis 1922, sous la direction des PP. MAUSER et HÆFELE, O. P., à Fribourg (Suisse).

*Estudios ecclesiasticos*, supplément technique de *Razon y fe*, publié par les Jésuites espagnols depuis 1922 ; Madrid.

*Etudes*, publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus, depuis 1856 ; Paris, 5, Place du Président-Mithouard.

*Etudes franciscaines*, depuis 1899, publiées par les FF. Mineurs Capucins ; Paris, librairie S. François.

*Gregorianum*, publié par l'Université grégorienne, S. J., depuis 1920 ; Roma, 120, via del Seminario.

*Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, Paderborn, Schöningh, 1887-1914 ; a cessé de paraître sous ce titre et a continué sous le titre de *Divus Thomas*, cf. supra.

*Katholik* (Der), Zeitschrift für katholische Wissenschaft u. kirchliches Leben ; Mainz. Kirchheim ; paraît depuis 1821 ; fondé par A. RAESS et N. WEIS.

*New-York Review* (the), a journal of ancient faith and modern thought ; depuis 1906, New-York.

*Pensée contemporaine*, 1903-1914, publiée par l'abbé E. BLANC ; Paris, Lethielleux.

*Philosophisches Jahrbuch*, depuis 1888 ; Fulda, Kommissions-Verlag der Fuldaer Actiendruckerei ; édité par MM. GUTBERLET et POHLE.

*Razon y Fe*, depuis 1900, Madrid, 14, Plaza de Santo-Domingo, publiée par les PP. Jésuites espagnols.

*Recherches de science religieuse*, supplément technique des *Etudes*, depuis 1910 ; Paris, 5, Place du Président-Mithouard.

*Revue de philosophie*, depuis 1900 ; Paris, M. Rivière, 31, rue Jacob ; fondée et publiée par le R. P. PEILLAUBE.

*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, depuis 1907, publiée par les PP. Dominicains français établis à Kain (Belgique) ; Paris, Gabalda, 90, rue Bonaparte.

*Revue néo-scolastique de philosophie*, depuis 1894, publiée par l'Institut supérieur de philosophie de Louvain ; à Louvain, 1, rue des Flamands.

*Revue des sciences religieuses*, publiée sous la direction des professeurs de la faculté de théologie catholique de Strasbourg, depuis 1921 ; Paris, E. de Boccard, et depuis 1923, chez Letouzey.

*Revue pratique d'apologétique*, depuis 1906, devenue en 1921, *Revue apologétique*, publiée par des membres de l'Institut catholique de Paris ; Paris, Beauchesne.

*Revue thomiste*, depuis 1893, publiée par les PP. Dominicains ; Toulouse, Privat, 14, rue des Arts ; depuis 1922, à Saint-Maximin (Var).

*Rivista di filosofia neo-scolastica*, depuis 1909 ; Milano, 4 via S. Agnese ; publiée par le P. GEMELLI, capucin.

*Scuola cattolica*, Milan, S. Andrea, 10 ; ou via S. Agnese, 4.

*Stimmen aus Maria-Laach*, depuis 1871, devenues en 1915 *Stimmen der Zeit*, publiées par les PP. Jésuites allemands ; à Fribourg en Brisgau, chez Herder.

*Theologie und Glaube*, depuis 1909 ; Paderborn, F. Shöningh.

*Zeitschrift für katholische Theologie*, depuis 1877, publiée par les PP. Jésuites autrichiens ; à Innsbrück, F. Rauch.

## II. AUTEURS NON SCOLASTIQUES IDEALISTES OU POSITIVISTES

Sous cette rubrique nous rangeons tous les auteurs qui rejettent le réalisme métaphysique et que nous avons comme adversaires au point de départ. Dans cette liste nous croyons utile de faire figurer à part, avec quelque détail, des auteurs très connus et dont les ouvrages doivent être familiers à tous ceux qui s'occupent de philosophie : Kant, Hegel, Schelling, et autres semblables. Nous indiquerons les traductions ou éditions d'un usage plus commode ou qu'il est plus facile de se procurer.

### 1. *Principaux Auteurs Modernes*

BERKELEY (G.), *Works*, edited with prefaces, annotations, appendixes and an account of his life and philosophy by Campbell Fraser. 4 in-8, 1901, Oxford, Clarendon Press. — *Les principes de la connaissance humaine*, trad. Renouvier, in-8, 1920, Paris, Colin. — *La Siris*, trad. Beaulavon et Parodi, in-8, 1920, Ibid. — *Le journal philosophique*, trad. Gourg, in-8, 1908, Paris, Alcan. — *Œuvres choisies :* Essai d'une nouvelle théorie de la vision, Dialogue entre Hylas et Philonoüs, trad. Beaulavon et Parodi, in-8, 1895, Ibid.

DESCARTES (René), *Œuvres*, édition définitive par Ch. Adam et P. Tannery, 12 in-4° et tables, 1897-1910, Paris, Léopold Cerf. — *Œuvres*, publiées par V. Cousin, 11 in-8, 1824-1826, Paris, Levrault. — *Œuvres* (philosophiques), nouv. édit, par J. Simon, in-12, nombreuses rééditions, Paris, Charpentier-Fasquelle. — *Discours de la méthode*, édit. Rabier, Paris, Delagrave, ou édit. Brochard, Paris, Alcan. — *Principes de la philosophie*, 1re Partie, édit. Liard, Paris, Delagrave.

DUGALD-STEWART, *The collected Works* of.. edited by sir W. Hamilton, 11 in-8, 1854 sq., Edinburg, Constable. — *Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, trad. franç. par Peisse, 3 in-12, 1843-1845, Paris, Lagrange et Hachette. — *Philosophie des facultés actives et morales de l'homme*, trad. L. Simon, 2 in-8, 1834, Paris, Johanneau. — *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques* depuis la renaissance des Lettres, trad. Buchon, 3 in-8, 1820, Paris, Levrault. — *Essais philosophiques*, trad. Huret, in-8, 1828, Paris, Johanneau.

FICHTE (J.-G.), *Sämmtliche Werke*, hersg. von J.-H. Fichte, 8 in-8, 1845-1846, Berlin, Veit. — *Werke*, Auswahl in sechs Bänden, in-8, 1911-1912, Leipzig, Meiner. — *Doctrine de la science*, Principes fondamentaux de la science et de la connaissance, trad. Grimblot, in-8, Paris, Ladrange, 1843. — *Destination de l'homme*, trad. Barchou de Penhoen, in-8, 1836, Paris, Charpentier. — *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, trad. Bouillier, in-8, 1855, Paris, Ladrange. — *Discours à la nation allemande*, trad. Philippe, in-12, 1895, Paris, Delagrave.

HEGEL (G. G. F.), *Werke*, vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Marheineke, Schulze, etc..., 19 in-8, 1832 sq., Berlin, Dunker und Humblot. — *Sämmtliche Werke*, hersg, von Lasson, édition en cours de publication qui comprendra 15 volumes in-8. Sont parus en 1924, les tomes II, *Phänomenologie des Geistes*, III et IV *Wissenschaft der Logik*, V *Encyclopädie*, VI *Rechtsphilosophie*, VII *Schriften zur Politik*, et VIII *Philosophie der Weltgeschichte*, Leipzig, Meiner. — Traductions par A. Vera de la *Philosophie de l'esprit*, de la *Logique*, de l'*Esthétique*, de la *Philosophie de la religion*, de la *Philosophie de la nature*, 11 vol. in-8, 1865-1878, Paris, Alcan.

On s'accorde universellement à trouver cette traduction très défectueuse, voire même détestable ; mais nous n'avons rien d'autre en français. A ceux que rebute le texte allemand, on ne peut que conseiller la traduction anglaise, par Wallace, de la « Science de la Logique » (1re Partie de l'*Encyclopédie*), parue sous le titre de *The logic of Hegel*, in-8, Oxford, Clarendon Press, et celle de la *Phänomenologie des Geistes*, par Baillie : *The phänomenology of the mind*, 2 in-8, London, Allen.

HUME (David), *A treatise of human nature*, edited by sir Selby-Bigge, 2 in-8, 1902, Oxford, Clarendon Press. — *Enquiries concerning human understanding and the principles of moral*, edited by Selby-Bigge [2], in-8, 1902, ibid. — *Traité de la nature humaine*, trad. franç. par Renouvier et Pillon, 1878, Paris, Critique philo-

sophique. — *Œuvres philosophiques choisies*, trad. David, 2 in-8, 1912, Paris, Alcan.

KANT (E.), *Immanuel Kant's Werke...* herausgegeben von Ernst Cassirer, 10 in-8, auxquels il faut joindre un onzième volume, « Ergänzungsband », contenant une étude sur Kant par l'éditeur : *Kant's Leben und Lehre ;* 1912-1921, Berlin, Bruno Cassirer. Cette édition nous paraît la plus pratique de toutes. Le tome III contient la *Kritik der reinen Vernunft :* le texte reproduit est celui de l'édition de 1787 (la 2e) ; les *Lesearten* qui sont à la fin permettent la comparaison avec les autres éditions. — Signalons cependant une autre édition des œuvres complètes d'un format plus petit et d'un prix moins élevé : *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K. Vorländer in Verbindung mit Buek, Gedan, u. a., in 9 in-12, 1904 sq., Leipzig, Meiner. — *Kritik der reinen Vernunft*, in-24, Leipzig, Reclam. — *La critique de la raison pure*, traduction Tremesaygues et Pacaud [2], in-8, 1909, Paris, Alcan. — *Prolégomènes à toute métaphysique pure*, traduction nouvelle, in-12, 1891, Paris, Hachette. — *Fondements de la métaphysique des mœurs*, édition avec notes par V. Delbos, in-12, Paris, Delagrave. — *Text-book to Kant : the critic of pure reason*, translation, reproduction, commentary, by J. Hutchison Stirling, in-8, 1881, Edinburg, Oliver et Boyd. — *Eclaircissements sur la critique de la raison pure*, trad. Tissot, in-8, 1865, Paris, Germer-Baillière. — *La religion dans les limites de la raison*, trad. Tremesaygues, in-8, 1912, Paris, Alcan. — *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, 4e édit., 1913, in-8, Paris, Alcan. — *Logique*, trad. Tissot, in-8, 1840, Paris, Delagrave. — *Premiers principes métaphysiques de la science*, trad. Andler et Chavannes, gr. in-8, Paris, Alcan. — *Critique du jugement*, trad. Barni, 2 in-8, 1846, Paris, Ladrange.

LEIBNIZ (G.-W.), *Die philosophischen Schriften*, hersg. von Gerhardt, 7 in-4°, 1875-1890, Berlin, Weidmann. — *Opera philosophica*, edit. Erdmann, 2 in-4°, 1840, Berlin, Eichler. — *Œuvres philosophiques*, édit. P. Janet, 2 in-8, 1900, Paris, Alcan. — *La monadologie*, édit. Boutroux (introduction très importante), Paris, Delagrave. — *Opuscules et fragments inédits*, par L. Coutural, 1 gr. in-8, 1903, Paris, Alcan. — *Discours de la métaphysique*, Introd. et notes par Lestienne, in-8, 1907, Paris, Alcan.

REID (Ch.), *Works*, with notes... by W. Hamilton, 2 in-8, 1895, Edinburg, Thin. — *Œuvres complètes* publiées par Th. Jouffroy, 6 in-8, 1826-1836, Paris, Sautelet et Masson.

SCHELLING (F.-W.), *Sämmtliche Werke*, 1re série, 10 in-8 ; 2e série, 4 in-8, 1856-1861, Stuttgart, Cotta. — *Werke*, Auswahl in drei Bänden, in-8, 1907, Leipzig, Eckardt. — *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. Grimblot, in-8, 1842, Paris, Ladrange. — *Bruno ou du principe divin et naturel des choses*, trad. Husson, in-8, 1845, ibid.

SCHOPENHAUER (A.), *Sämmtliche Werke*, hersg. von Dr P. Deussen, 14 in-8, 1911 sq., Münich, Piper et Ce (édition de beaucoup la meilleure). — *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 in-24, 1892, Leipzig, Reclam. — *Le monde comme volonté et comme représentation*, 3 in-8, trad. Burdeau, Paris, Alcan. — *De la quadruple racine du principe de la raison suffisante...*, suivie d'une histoire de la doctrine de l'idéal et du réel, trad. Cantacuzène, 1 in-8, 1882, Paris, Alcan. — *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, trad. Cantacuzène, in-8, 1892, ibid. — *Parerga et Paralipomena*, trad. franc., 9 in-12, ibid. — *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von Frauenstädt, 6 in-8, 1919, Leipzig, Brockhaus (nouvelle édition). — *Les fondements de la morale*, in-18, Paris, Flammarion.

SPENCER (H), *First principles*, tr. fr. par Cazelles : *Premiers principes* [11], 1907, Paris, Alcan ; et trad. Guymiot, in-8, 1920, Paris, Costes. (C'est le tome I de son ouvrage principal : *A System of synthetic Philosophy*, en 10 vol., Londres, Williams et Norgate). — *Facts and Comments*, in-8, Londres, ibid.

SPINOZA (B.), *Opera quotquot reperta sunt*, recognoverunt J. von Vloten et J. P. N. Land, 3 in-8, 1895, La Haye, Nijhoff. — *Œuvres*, trad. Appühn, 4 in-12, 1904 sq., Paris, Garnier.

### 2. *Ouvrages d'auteurs contemporains*

ALEXANDER (S.), *Space, time and Deity*, 2 in-8, 1920, London, Macmillan.

AVENARIUS (R.), *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 in-8, 1907 [2], Leipzig, A. R. Reisland.

Baldwin (J.-H.), *Thoughts and things*, 3 in-8, 1906 sq., London, Allen. — *Pensée et réalité*, trad. Cahours, in-12, 1908, Paris, Doin ; *Théorie génétique de la réalité, le Pancalisme*, trad., in-8, 1918, Paris, Alcan ; *Médiat et immédiat*, trad. Philippi, in-8, 1922, Paris, Alcan. — N. B. Ces trois ouvrages sont la traduction des trois volumes de « Thoughts and things ». — *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 4 in-4°, 1901-1906, London, Macmillan. Les deux derniers volumes contiennent une bibliographie philosophique très complète jusqu'en 1906.

Barone (F.-B.). *Il problema fondamentale dell' essere*, in-8, 1910, Milano, Sandron.

Bergson (H.), *Données immédiates de la conscience*, in-8, Paris, Alcan. — *Matière et mémoire*, in-8, ibid. — *L'évolution créatrice*, ibid. — *L'énergie spirituelle*, ibid. — *Durée et simultanéité*, in-12, 1922, ibid. — *Introduction à la métaphysique*, in « Revue de métaphysique et de morale », 1903, p. I sq. — *La perception du mouvement*, Conférences d'Oxford, in-8, 1911, Oxford, Clarendon Press.

Boodin (J.), *A realistic universe*, in-8, 1916, London, Macmillan.

Bosanquet (B.), *The principle of individuality and value*, in-8, 1912, London, Macmillan. — *The value and destiny of the individual*, in-8, 1913, ibid. — *The meeting of Extremes in contemporary philosophy*, in-8, 1921, ibid.

Boutroux (E.), *De la contingence des lois de la nature* [2], in-12, 1895, Paris, Alcan. — *Etudes d'histoire de la philosophie* [3], in-8, 1908, ibid. — *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, in-12, 1908, Paris, Flammarion. — *L'idée de loi naturelle, dans la science et la philosophie contemporaine*, in-8, 1901, Paris, Lecène-Oudin.

Bradley (F.), *Appearance and reality* [2], in-8, 1908, London, Allen. — *Essays on truth and reality*, in-8, 1914, Clarendon Press. — *Principles of logic*, 2e éd., 2 in-8, 1923, ibid.

Broad (C. D.), *Scientific thought*, in-8, 1923, London, Kegan Paul.

Brochard (V.), *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, in-8, 1912, Paris, Alcan.

Brunschvicg (L.), *Les étapes de la philosophie mathématique*, in-8, 1912, Paris, Alcan. — *Introduction à la vie de l'esprit* [3], in-12, 1911, Paris, Alcan. — *L'idéalisme contemporain*, in-12, 1905, ibid. — *Nature et liberté*, in-12, 1920, Paris, Flammarion. — *L'expérience humaine et la causalité physique*, in-8, 1922, Paris, Alcan.

Canal (M.), *Eléments de psychologie concrète et de métaphysique*, in-8, 1907, Toulouse, Privat.

Cantoni (C.), *Emmanuele Kant*, 3 in-12, 1879-1884, Milano, Brigola et Hoepli. Une nouvelle édition revue du t. I, « La filosofia teoretica » a paru à Turin, chez Bocca, in-8, 1907. — *Corso elementare di filosofia* [13], 1903 sq., Milano, Hoepli.

Cassirer (E.), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, 3 gr. in-8, 1911 sq., Berlin, Cassirer. — *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, in-8, 1910, Berlin, B. Cassirer. — *Philosophie der symbolischen Formen*, I Teil, in-8, 1923, ibid.

Carus (P.), *Metaphysik, in Wissenschaft, Ethik und Religion*, in-8, 1881, Dresden. — *Primer of Philosophy*, in-8, 1896, London and Chicago, The open Court C°. — *Fundamental Problems*, in-8, 1894, ibid. — *The Surd of Metaphysics*, in-8, 1903, ibid. — *The soul of man*, in-8, 1891, ibid. — *Personality*, in-8, 1911, ibid. — *Philosophy as a Science*, 1909, ibid.

Castro (F. de), *Metafisica*, 2 in-8, 1888-1893, Séville.

Cellarier (F.), *La métaphysique et sa méthode*, in-8, 1913, Paris, Alcan.

Clauberg und Dubislav, *Systematisches Wörterbuch der Philosophie*, in-8, 1923, Leipzig, Meiner.

Cohen (H.), *System der Philosophie* : I, « Logik der reinen Erkenntnis », in-8 (1902), 1914 [2], Berlin, Cassirer ; II, « Ethik des reinen Willens » (1904), 1907 [2], ; III, 1-2, « Aesthetik des reinen Gefühls », 1912, ibid.

*Congrès internationaux de philosophie*. — 1er Congrès, Paris, 1900 : *Bibliothèque du Congrès international*, 4 gr. in-8, 1902, Paris, Colin, t. I. Philosophie générale et métaphysique. — 2e Congrès, Genève, 1904 : Rapports et comptes rendus publiés par E. Claparède, gr. in-8, 1905, Genève, Kündig. — 3e Congrès, Heidelberg, 1908 : *Bericht über den dritten...* hersg. von Th. Elsenhans, gr. in-8, 1909, Heidelberg, Winter. — 4e Congrès, Bologne, 1911 : *Atti del IV Congresso*, 3 gr. in-8, Genova, Formiggini.

*Congrès des sociétés philosophiques* (Paris, 1921), gr. in-8, 1924, Paris, Colin.
CORNELIUS (H.), *Einleitung in die Philosophie*, in-8, 1911, Leipzig, Teubner. — *Versuch einer Theorie des Existentialsurteils*, in-8, 1894, München, Rieger.
COUTURAT (L.), *Les principes des mathématiques*, in-8, 1906, Alcan. — *De l'infini mathématique*, gr. in-8, 1896, Paris, Alcan.
CRESSON (A.), *L'Invérifiable*, in-12, 1922, Paris, Chiron.
CROCE (B.), *Filosofia come scienza dello Spirito*, (en quatre parties), Bari, Laterza : I. *Estetica*, come scienza dell' espressione e linguistica generale [2], in-8, 1912, trad. franç. de Bigot, in-8, 1904, Paris, Giard ; II. *Logica* come scienza del concetto puro [2], in-8, 1908 ; III. *Filosofia della pratica*, economica ed etica, in-8, 1908 ; trad. franç., in-8, 1911, Alcan ; IV. *Teoria e storia della Storiografia*, in-8, 1917. — *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, trad. Buriot, in-8, 1910, Paris, Giard.
DELBET (S.), *Science et réalité* [2], in-12, 1913, Paris, Flammarion.
DEUSSEN (P.), *Die Elemente der Metaphysik* [4], 1907, Leipzig, Brockhaus.
DIETERISCH (K.), *Grundzüge der Metaphysik*, in-8, 1885, Tübingen, Mohr.
DREWS (H.), *Das Ich als Grundproblem der Metaphysik*, in-8, 1897, Freiburg im B., J. C. B. Mohr.
DRIESCH (H.), *Wesen und Denken*, ein Prolegomenon zu aller Philosophie, in-8, 1919, Leipzig, Reinicke. — *Philosophie des Organischen*, 2 in-8, 1909, Leipzig, Engelmann ; traduction française par Kollmann, t. I, in-8, 1921, Paris, Rivière. — *Ordnungslehre*, in-8, Leipzig, Reinicke.
DUNAN (C.), *Essai de philosophie générale* [3], in-8, 1902, Paris Delagrave. — *Les deux Idéalismes*, in-12, 1911, Paris, Alcan.
DUPONT (P.), *Les problèmes de la philosophie*, et leur enchaînement scientifique, in-8, 1920, Paris, Alcan.
EHRENFELS (Ch.), *System der Werththeorie*, 2 in-8, 1897-1898, Leipzig, O. R. Reisland.
EISLER (R.), *Kritische Einführung in die Philosophie*, in-8, 1905, Berlin, Mittler. — *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* [3], in-8, 1910, Berlin, Mittler. — *Philosophen Lexikon*, in-8, 1912, Berlin, Mittler.
ERDMANN (B.), *Logik*, in-8, 1923, Berlin, Walter de Gruyter. — *Einführung in die Erkenntnistheorie*, in-8, 1907, Leipzig, Barth.
EUCKEN (R.), *Die Einheit des Geisteslebens in Bewustsein und Tat der Menschheit*, 1888, Leipzig, Veit u. Co. — *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*, in-8, 1908, Leipzig, Quelle u. Meyer. — *Hauptprobleme der Religionsphilophie der Gegenwart* [3], in-8, 1909, Berlin, Reuther. — *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, in-8, 1896, Leipzig, Veit. — *Les grands courants de la pensée contemporaine* [2], trad. Buriot et Luquet, in-8, 1912, Paris, Alcan. — *Die Methode der aristotelischen Forschung*, in-8, 1872, Berlin, Weidemann.
EVELLIN (F.), *Infini et quantité*, in-8, 1880, Paris, Germer-Baillière. — *La raison pure et les antinomies*, in-8, 1907, Paris, Alcan. — *Pour la raison pure* ; les conflits de l'imagination et de la raison, in-8, 1901, ibid.
FAWCETT (E.), *The individual and Reality*, in-8, 1909, London, Longmans. — *The world as imagination*, in-8, 1916, London, Macmillan. — *Divine Imagining*, in-8, 1921, ibid.
FECHNER (G.-T.), *Zendavesta* oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, in-8, 1851 ; 4e édit. 1899, Leipzig, Voss. — *Elemente der Psychophysik*, 1860, 3e edit., 1907, ibid.
FOUILLÉE (A.), *L'avenir de la Métaphysique*, in-8, 1889, Paris, Alcan. — *Esquisse d'une interprétation du monde*, in-8, 1913, Ibid. — *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, in-8, 1896, Ibid. — *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, in-8, 1911, Ibid.
FLOURNOY (Th.), *Métaphysique et psychologie*, in-8, 1890, Genève, Georg.
FULLERTON (G.), *A system of metaphysics*, in-8, 1904, New-York, Macmillan.
GENTILE (G.), *La rinascita dell' idéalismo*, 1903. — *L'atto del pensare come atto puro*, 1912, Palermo (Annuario della biblioteca filosofica, V, I). — *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, in-8, 1909, Bari, Laterza. — *Rosmini e Gioberti*, in-8, 1898, Pisa, Nistri. — *La riforma della dialettica hegeliana*, in-8, 1913, Messine, Principato. — *Teoria generale dello Spirito come atto puro* [4], in-8,

1924, Bari, Laterza. — *Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento*, in-8, Firenze, Valenti. — *La riforma dell' educazione*, Bari, Laterza.

GOBLOT (E.), *Le Vocabulaire philosophique*, in-12, 1901, Paris, Colin. — *Traité de Logique*, in-8, 1919, ibid. — *Le système des Sciences*, in-12, 1922, ibid.

GRANDJEAN (Fr.), *La raison et la vue*, in-8, 1920, Paris, Alcan.

GOMPERZ (H.), *Weltanschauungslehre*, 2 in-8, 1905, Iena, Diederich.

GRASSMANN (R.), *Das Gebäude des Wissens* (2 tomes en 4 vol.) : Bd. IV, Die Wesenslehre oder Ontologie, 1890, Stettin, Grossmann.

GRISEBACH, *Wahrheit und Wirklichkeiten*, gr. in-8, 1919, Halle, Niemeyer.

HAMELIN (O.), *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, in-8, 1907, Paris, Alcan. — *Le système de Descartes*, in-8, 1911, ibid. — *Le système d'Aristote*, in-8, ibid.

HAMILTON (W.), *Lectures on Metaphysics and Logic*, 4 in-8, 1877, London, Blackwood. — *Discussions on philosophy*, in-8, 1852, London.

HANNEQUIN (A.), *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, gr. in-8, 1895, Paris, Masson. — *Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie*, 2 in-8, 1908, Paris, Alcan.

HARTMANN (E. von), *Philosophie des Unbewussten*, 3 in-8, 11 éd. 1904, Berlin, Duncker ; Leipzig, Haacke (édit. refondue). — *Philosophie de l'inconscient* (trad.), 2 in-8, 1877, Paris, Germer-Baillière. — *System der Philosophie in Gundriss*, 7 gr. in-8, 1906, sq., Bad Sachsa im Harz, H. Haacke.

HARTMANN (Nicolaï), *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, in-8, 1921, Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter.

HOBHOUSE (L.), *The theory of knowledge*, in-8, 1895, London, Methuen.

HODGSON (S.), *The Metaphysics of experience*, 4 in-8, 1898, London, Longmans. — *Time and Space, a metaphysical Essay*, in-8, 1865, ibid.

HOEFFDING (H.), *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*[2], in-8, 1907, Paris, Alcan. — *La pensée humaine, ses formes, ses problèmes*, trad. franç. par J. de Coussange, in-8, 1911, ibid. — *Histoire de la philosophie moderne*[2], trad. Bordier, 2 in-8, 1924, ibid. — *Les philosophes contemporains*, in-8, 1908, ibid.

HUSSERL (E.), *Logische Untersuchungen*, 3 gr. in-8, 1922, Halle, Niemeyer.

*Issues and tendencies in contemporary Philosophy*, 4 in-8, 1923, Berkeley (Calif.), University of California Press (U. S. A.).

JÆGER (W), *Studien zur Studiengeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, in-8, 1912, Berlin, Weldmann. — *Aristoteles*, in-8, 1923, ibid.

JAMES (W.), *A pluralistic Universe*, trad. franc. sous le titre de *Philosophie de l'expérience*, in-12, 1910, Paris, Flammarion. — *Pragmatism*, trad. franc. : *Pragmatisme*, in-12, ibid. — *Text-book of Psychology*, in-8, 1908, London, Macmillan, trad. fr. : *Précis de psychologie*, in-8, 1909, Paris, M. Rivière. — *Introduction à la Philosophie*, in-12, 1914, Paris, M. Rivière.

JERUSALEM (W.), *Die Urteilsfunktion*, in-8, 1895, Wien, Braumüller. — *Einleitung in die Philosophie*[4], 1909, Wien, Braumüller. Traduction anglaise chez Macmillan, par Ch. Saunders, 1910.

KIRCHNER (F.), *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, 6e Auflage, Lex-8, 1911, hrsg..., von C. MICHÆLIS, Leipzig, Meiner.

KULPE (C.), *Einleitung in die Philosophie*[6], in-8, 1913, Leipzig, Hirzel. — *Die Realisierung*, 2 in-8, 1912, et 1920 sq., ibid. (un dernier volume reste à paraître).

LACHELIER (J.), *Le fondement de l'induction*[6], in-12, 1911, Paris, Alcan. — *Etudes sur le syllogisme*, in-12, 1907, ibid.

LAIRD (J.), *A study in realism*, in-8, 1920, Cambridge, University Press.

LAURET (H.), *La philosophie de Stuart Mill*, in-8, 1855, Paris, Alcan.

LAURIE (S.), *Metaphysica nova et vetusta*, in-8, 1884, London, Williams et Norgate.

LAVELLE (L.), *La dialectique du monde sensible*, gr. in-8, 1921, Strasbourg, Imprimerie strasbourgeoise.

LE ROY (Ed.), *Dogme et critique*, in-12, 1907, Paris, Bloud. — *Une philosophie nouvelle*[3], H. Bergson, in-12, 1913, Paris, Alcan.

LIARD (L.), *La science positive et la métaphysique*[2], in-8, 1905, Paris, Alcan.

LINDSAY (J.), *The fundamental problems of Metaphysics*, in-12, 1910, Edinburgh, Blackwood. — *A philosophical system of theistic idealism*, in-8, 1917, ibid.

LOTZE (H.), *System der Philosophie*, 2 in-8, Leipzig, Hirzel : I T., *Logik*, 2e ed.

1880, tr. angl. par Bosanquet, Oxford. 1884 : IIer T., *Metaphysik*, 2e edit., 1879, trad. fr., 1883, Paris, Didot. — *Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, 3 in-8, 5e édit., 1896, Leipzig, Hirzel.

Macintosh (Douglas C.), *The problem of knowledge*, in-8, 1916, London, Allen et Unwin.

Mackensie (J.-S.), *Outlines of Metaphysics*, in-8, London, Macmillan. — *Elements of constructive Philosophy*, in-8, London, Allen et Unwin.

Mac'Taggart Ellis Mac'Taggart (J.), *The nature of existence*, vol. I, in-8, 1921, Cambridge, U. P. — *Studies in the hegelian Dialectic and cosmology*, 2 in-8, ibid.

Mansel (H.-L.), *Metaphysics on the philosophy of consciousness, phenomenal and real*, in-8, 1883, Edinburgh, Black. — *The limits of religious thought*, in-8, 1858, London, Murray. — *Philosophy of the conditioned*, in-12, 1866, London, Strahan.

Martinetti (P.), *Introduzione alla metafisica*, I, Teoria della conoscenza, in-8, 1904, Turin, Rinck.

Meyerson (E.), *Identité et réalité* [2], in-8, 1919, Paris, Alcan. — *De l'explication dans les sciences*, 2 in-8, 1921, Paris, Payot. — *La déduction relativiste*, 1924, ibid.

Michelet (K.-L.), *System der Philosophie als exacter Wissenschaft*, 4 Teile in 5 Bden in-8, 1876-1881, Berlin, Stricker.

Milhaud (G.), *Le Rationnel*, in-12, 1898, Paris, Alcan. — *Etudes sur la pensée scientifique chez les Grecs et les modernes*, in-12, 1906, ibid. — *Nouvelles études sur la pensée scientifique*, in-8, 1911, ibid. — *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique* [3], in-12, 1908, ibid.

Moore (G.-E.), *Philosophical Studies*, in-8, 1922, Londres, Kegan Paul.

Morselli (E.), *Introduzione alla filosofia moderna*, 1909, Livourne.

Muirhead (J.), *The british contemporary Philosophy*, Vol. I, in-8, 1924, London, Allen (exposé fait par les auteurs mêmes).

Natorp (P.), *Platos Ideenlehre*, in-8, 1903, Leipzig, Dürr. — *Philosophische Propädeutik* [3], in-8, 1909. — *Allgemeine Psychologie* [2], in-8, 1912, Tübingen, Mohr. — *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, in-8, 1910.

Paulsen (F.), *Einleitung in die Philosophie* [16], in-8, 1907, Stuttgart et Berlin, Cotta.

Penjon (A.), *Précis de philosophie*, in-12, s. d., Paris, Delaplane. — *Précis d'histoire de la philosophie*, in-12, s. d., ibid.

Petroniewics (B.), *Prinzipien der Metaphysik*, Bd. I, 2 in-8, 1904-1912, Heidelberg, Winter. — *Prinzipien der Erkenntnislehre*, in-8, 1900, Berlin. — *L'évolution universelle*, in-12, 1921, Paris, Alcan.

Ranzoli (C.), *Dizionario di scienze filosofiche : termini di filosofia generale*, in-12, 1904, Milan, Hoepli.

Rashdall (H.), *The theory of good and evil*, 2 in-8, 1907, Oxford, Clarendon Press.

Renouvier (Ch.), *Les dilemmes de la métaphysique pure*, in-8, 1901, Paris, Alcan. — *Essais de critique générale*, in-8, 1854, Paris, Ladrange. — *Traité de Logique générale* [2], (Ier Essai), 2 in-8, 1912, Paris, Colin. — *Traité de psychologie rationnelle* d'après les principes du Criticisme, (2e Essai), 2 in-8, 1912, Paris, Colin. — *Critique de la doctrine de Kant*, in-8, 1906, Paris, Alcan. — *Le personnalisme*, in-8, 1903, Paris, Alcan. — Et Prat, *La nouvelle Monadologie*, in-8, Paris, Colin — *Principes de la nature*, (3e Essai) [2], 2 in-8, 1892, Alcan ; et un in-8, 1912, Colin. — *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, in-8, Paris, Alcan.

Riehl (A.), *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, 3 in-8, 1876-1887, Leipzig, Engelmann (Ier vol. 1908 [2]).

Ritschl (A.), *Theologie und Metaphysik* [3], 1902, Göttingen.

Robin (L.), *La pensée grecque*, in-8, 1924, Paris, Renaissance du livre.

Rodrigues (G.), *L'idée de relation*, in-8, 1904, Paris, Alcan.

Rougier (L.), *Les paralogismes du rationalisme, essai sur la théorie de la connaissance*, in-8, 1920, Paris, Alcan. — *La philosophie géométrique de H. Poincaré*, ibid.

Roustan (D.), *Psychologie*, in-8, s. d., Paris, Delagrave.

Royce (J.), *The world and the individual*, 2 in-8, 1900-1901, London, Macmillan. — *Problem of christianity*, 2 in-8, ibid. — *Studies of good and evil*, in-8, 1894, New-York, Appleton.

Ruggiero (G. di), *La filosofia contemporanea* [2], 2 in-8, 1921, Bari, Laterza.

Russell (B.), *Philosophical Essays*, in-8, 1910, London, Longmans. — *The principles*

*of Mathematics*, t. I, in-8, 1903, Cambridge, U. P. — *Essai sur les fondements de la géométrie*, trad. Cadenat, in-8, 1901, Paris, Gauthier-Villars. — *Our knowledge of the external World as a field for scientific method in philosophy*, in-8, 1914, London, The open court C°. — *The problems of philosophy*, in-12, s. d., London, Williams et Norgate ; trad. fr. sous le titre : *Les problèmes de la métaphysique*, in-12, 1923, Paris, Alcan. — *The analysis of mind*, in-8, 1921, London, Allen. — *Le mysticisme et la logique*, in-8, 1922, Paris, Payot.
SABATIER (A.), *Philosophie de l'effort* [2], in-8, 1908, Paris, Alcan.
SARLO (F. de), *Studi sulla filosofia contemporanea*, in-8, 1901, Roma. — *Il pensiero moderno*, in-8, 1915, Milano, Sandron. — *Psicologia e filosofia*, 2 gr. in-8, 1918, Firenze, La Cultura filosofica.
SCHILLER (F. C. S.), *Studies in Humanism*, in-8, London, Macmillan ; trad. franç., *Etudes sur l'humanisme*, in-8, 1909, Paris, Alcan. — *Formal Logic*, in-8, 1912, London, Macmillan. — *Riddles of the Sphinx* [2], in-8, 1910, London, Macmillan. — *Humanism, philosophical Essays*, ibid.
SCHMIDT (R.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung*, 4 in-8, 1923, Leipzig, Meiner, (exposé fait par les auteurs).
SCHUPPE (W), *Grundriss der Erkenntnistheorie*, 2 in-8, 1894, Berlin, R. Gaertner.
SÉAILLES (G.), *La philosophie de Jules Lachelier*, in-18, 1920, Paris, Alcan. — *La philosophie de Ch. Renouvier*, Introduction à l'étude du néo-criticisme, in-8, 1905, ibid.
SLESSER (H.), *The nature of beeing*, in-8, 1919, London, Allen.
SOREL (G.), *De l'utilité du pragmatisme*, in-12, 1921, Paris, Rivière.
SPAVENTA (B.), *Esperienza e metafisica*, a cura di D. Jaia, 1888, Torino-Roma. — *Logica e metafisica*, a cura di Gentile, 1911, Bari, Laterza.
SPIR (A.), *Pensée et réalité*, trad. Penjon, in-8, 1896, Paris, Alcan et Lille, Taillandier.
STIRLING (H.), *The secret of Hegel*, in-8, 1898, Edinburgh, Oliver et Boyd. — *What is thought ?* in-8, 1900, Edinburgh, Clark.
STURT (H.), *Personal Idealism*, in-8, 1902, London, Macmillan (recueil collectif).
SULLY-PRUDHOMME, *Psychologie du libre arbitre*, suivie de Définitions fondamentales des idées les plus générales et des idées les plus abstraites [2], in-12, 1911, Paris, Alcan. — Et RICHET (Ch.), *Le problème des causes finales*, in-12, 1902, ibid.
*Systematische Philosophie*, hrsg. von V. DILTHEY, A. RIEHL, W. WUNDT, W. OSTWALD, H. EBBINGHAUSS, R. EUCKEN, Fr. PAULSEN, T. LIPPS, 1 gr. in-8, 1907, Leipzig, Teubner (fait partie de la collection « Die Kultur der Gegenwart ») ; nouv. éd., 1923.
TAINE (H.), *De l'Intelligence*, 2 in-12, Paris, Hachette. — *Le Positivisme anglais*, Etude sur Stuart Mill, in-12, 1864, Paris, Germer et Baillière. — *Les philosophes français du XIX° siècle*, in-12, 1857, Paris, Hachette.
TAYLOR (A.-E.), *Elements of Metaphysics* [4], in-8, 1915, London, Methuen.
TRUC (G.), *Le retour à la scolastique*, in-12, 1919, Paris, Renaissance du livre.
UPHUES (G.-K.), *Das Wesen des Denkens*, 1881, Landsberg a. W., Schönrock. — *Psychologie des Erkennens*, 1893, Leipzig, Engelmann.
VACHEROT (E.), *La métaphysique et la science*, ou Principes de métaphysique positive, 3 in-12, 1863, Paris, Chamerot.
VAIHINGER (H.), *Die Philosophie des « Als Ob »* [2], in-8, 1913, Berlin, Reuter. — *Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft*, 2 gr. in-8, 1881-1893, Stuttgart, Spemann.
VARISCO (B.), *I massimi problemi*, 1910, Milano ; tr. angl., Londres, Allen et Unwin.
WARD (James), *The realm of ends*, in-8, 1911, Cambridge, University Press. — *Naturalism and agnosticism*, 2 in-8, 1903, London, Black.
WEBER (L.), *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, in-8, 1903, Paris, Alcan.
WHITEHEAD (A. N.), *The concept of nature*, in-8, 1920, Cambridge, U. Press.
WUNDT (W.), *System der Philosophie* [3], in-8, 1908, Leipzig, Engelmann. — *Einleitung in die Philosophie* [5], in-8, 1909, Leipzig, Engelmann. — *Metaphysik*, in « Kultur der Gegenwart », Bd. VI, 1907, Leipzig, Teubner. — *Sinnliche und übersinnliche Welt*, in-8, Leipzig, Kroner.

### 3 *Revues et Périodiques*

*American Journal of Psychology*, edited by Stanley HALL, Baltimore, Murrey ; paraît depuis 1887.

*Annalen der Natur-Philosophie*, hrsg. von W. OSTWALD, fondées en 1902, devenues en 1913 *Annalen der Natur und Kulturphilosophie*; Leipzig, Veit u. C°, puis Verlag Unesma.

*Annalen der Philosophie*, hrsg. v. VAIHINGER, paraissent depuis 1919 ; Leipzig, Meiner.

*Année philosophique*, publiée sous la direction de PILLON, Paris, Alcan, 1890-1914 ; succède à la *Critique philosophique* de Renouvier, 1872-1889.

*Année psychologique*, fondée par BEAUNIS et BINET en 1894 et continuée depuis 1914 par H. PIÉRON ; Paris, Reinwald, puis Masson, enfin Alcan.

*Archiv für Geschichte der Philosophie*, hrsg, von STEIN, Berlin, Reimer, puis Simion ; fondée en 1887.

*Archiv für systematische Philosophie und neue Folge der philosophischen Monatshefte*, hersg. von B. NATORP; Berlin, Reimer, puis Simion, 57, Bülowstrasse ; paraît depuis 1896. — Ces deux Revues : *Archiv für Geschichte der Philosophie* et *Archiv für systematische Philosophie*, constituent les deux parties d'une même publication qui a pour titre commun *Archiv für Philosophie*: elles font suite aux *Philosophische Monatshefte*, fondés par J. BERGMANN en 1868 et qui ont cessé de paraître en 1895.

*Archiv für die gesamte Psychologie*, fondé en 1903 par MEUMANN : Leipzig, Engelmann.

*Archives de psychologie*, éditées par CLAPARÈDE et FLOURNOY ; Genève, Kündig ; paraissent à intervalles irréguliers depuis 1902.

*British Journal of Psychology*, fondé par WARREN et RIVERS, maintenant édité par C.-S. MYERS ; Cambridge, University Press ; paraît à intervalles irréguliers depuis 1904.

*Bulletin de la Société française de philosophie*, fondé en 1901 ; Paris, Colin.

*Critica* (La), fondée en 1902 par Ben. CROCE ; Bari, Laterza.

*Cultura filosofica* (La), fondée en 1907 par F. DE SARLO ; Florence, 15, Piazza d'Azeglio ; a cessé de paraître en 1917.

*Hibbert Journal*, edited by JACKS and DAWES HICK ; Londres, Williams et Norgate ; paraît depuis 1902.

*International Journal of Ethics* (*The*), depuis 1891 ; publié par B. WARTON à Philadelphie et Londres, Allen et Unwin.

*Jahrbuch für Philosophie*, und phänomenologische Forschung, Halle a. d. S., Niemeyer, hersg, von E. HUSSERL; paraît depuis 1913.

*Journal de psychologie normale et pathologique*, édité par P. JANET et G. DUMAS ; Paris, Alcan ; paraît depuis 1904.

*Journal of Philosophy, Psychology and scientific methods*, dont le titre simplifié en 1920 est devenu : *The Journal of Philosophy*, paraît depuis 1903. New-York, Sub-station 84.

*Journal of speculative Philosophy*, fondé par HARRIS ; S. Louis, 1867-1879. New-York, 1880 sq.

*Kantstudien*, hrsg. von VAIHINGER, Hambourg, Voss, puis Berlin, Reuther und Reichard ; fondé en 1897.

1. *Logos*, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, hrsg. von KRONER und MEHLIS, Tübingen, Mohr ; paraît depuis 1910.

2. *Logos*, Rivista internazionale di Filosofia, paraît depuis 1918 à Naples, chez Fr. Perella, 16, Galleria Pr. di Napoli ; publié par le prof. ALIOTTA.

*Mind*, a quarterly review of Psychology and Philosophy, publié successivement par ROBERTSON, puis STOUT, puis MOORE, fondé en 1876 ; édité à Londres, d'abord chez Williams et Norgate, actuellement chez Macmillan.

*Monist* (*The*), a quarterly Magazine, edited by CARUS, fondé en 1890 ; Chicago, The open Court Company.

*Philosophical Review* (*The*), edited by SCHURMANN... CREIGHTON; à Boston, Ginn et C°, actuellement à New-York, chez Longmans, Green et C°.

*Philosophische Studien*, hrsg. von WUNDT, Leipzig, Engelmann, collection close : 1881-1904.

*Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of Philosophy*, London, Williams et Norgate ; paraissent depuis 1878, 1 vol. par an depuis 1900 (nouvelle série).

*Psiche*, fondée en 1912, par MORSELLI, DE SANCTIS et VILLA ; Firenze, Via degli Alfani, 46 ; a cessé de paraître en 1916.

*Psychologische Studien*, hrsg. von WUNDT, Leipzig, Engelmann, 1905-1913 ; publication close.
*Psychological Review*, fondée en 1894 par BALDWIN à Baltimore ; éditée depuis 1910 par J. B. WATSON à Princeton, N. J. Psychological Review Company.
*Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Hachette, puis Colin ; fondée en 1893 par X. LÉON.
*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, publiée par la faculté de théologie protestante de Strasbourg depuis 1921 ; Paris, 174, Boulev. S. Germain.
*Revue du Mois*, dirigée par E. BOREL, depuis 1906, Paris, Le Soudier, puis Alcan ; a cessé de paraître en 1920.
*Revue de théologie et de philosophie*, nouv. série depuis 1913, Lausanne, Impr. La Concorde, 4, rue des Jumelles.
*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, fondée en 1876 par Th. RIBOT, dirigée depuis 1920 par LEVY-BRUHL, Paris, Alcan.
*Rivista di filosofia*, organo della Società filosofica italiana, fondée en 1909, continuation de la *Rivista filosofica*, 1899-1908 (C. CANTONI) et de la *Rivista di filosofia e scienze affini*, 1899-1908 (G. MARCHESINI) ; Modène et Rome, Formiggini ; depuis 1920, publiée à Bologne, chez N. Zanichelli, et enfin à Citta di Castello (Perugia).
*Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi*, publiée par A. BONUCCI ; Perugia, via Baldeschi, 2 ; paraît depuis 1920.
*Scientia*, Rivista di scienza, fondée en 1907, directeur E. RIGNANO ; Bologne, Zanichelli et Paris, Alcan. Revue internationale polyglotte, qui publie une traduction française de tous les articles non écrits en français.
*Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik*, hersg. von O. FLUGEL und REIN ; Langensalza, H. Beyer ; paraît depuis 1894.
*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, fondée en 1847 par J.-H. FICHTE et H. ULRICI, puis dirigée successivement par Wirth, Krohn, Falkenberg, enfin par SCHWARTZ. Parut d'abord à Halle, chez Pfeffer, puis à Leipzig, chez Voigtländer ; a cessé de paraître en 1919.
*Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnes-organe*, fondée en 1877, par H. EBBINGHAUSS et KÖNIG ; publiée à Leipzig, d'abord chez Voss, puis chez Barth ; à partir du t. 41, cette revue se divise en deux parties distinctes, l'une *Zeitschrift für Psychologie*, éditée par F. SCHUMANN, l'autre, *Zeitschrift für Sinnes Physiologie*, éditée par J. EWALD.
*Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, fondée par AVENARIUS en 1877, puis dirigée par BARTH ; Leipzig, Reisland. A cessé de paraître en 1918.

## NOTE SUR LES ÉCRITS DE S. THOMAS.

I. **Chronologie des œuvres de S. Thomas.** — La date de composition des divers écrits de S. Thomas ayant une importance considérable pour la détermination exacte et l'évolution de sa pensée, il ne sera pas inutile de donner sur la chronologie des œuvres du S. Docteur un bref état de la question. La tâche est au reste singulièrement facilitée par une note du P. Mandonnet qu'a publiée la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* dans le numéro de janvier 1920 et qui a pour titre : *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de S. Thomas* (p. 142 sq.). Il suffira de résumer ici les conclusions de cet historien (1), spécialiste en la matière, sur les ouvrages de S. Thomas qui intéressent la philosophie ; mais non sans avoir rappelé au préalable que le P. Mandonnet ne se porte pas garant de tous les détails de cette chronologie.

1. Les commentaires sur les quatre livres des *Sentences* de P. Lombard ont été enseignés durant les années scolaires 1254-1256. La seconde rédaction du Commentaire *In primum Sententiarum* (aujourd'hui perdue) est de 1265.

---

(1) Quitte à le contrôler ou compléter par les indications limitées, mais précieuses, du Dr GRABMANN, dans son *S. Thomas d'Aquin* (trad. Vansteenberghe).

2. *Quæstiones disputatæ* (1). — La distribution des « Questions disputées » doit être répartie entre 1256 et 1272. « Les articles, dans les œuvres imprimées, représentent chacun la matière d'une question disputée. Dans les questions *de Veritate*, les disputes ont été tenues à raison de deux par semaine et dans le reste des questions à raison d'une tous les quinze jours ». Leur nature d'exercices scolaires réguliers permet d'en établir la chronologie avec une grande précision. Voici comment, d'après le P. Mandonnet, il faut les répartir :

a. *De Veritate :* 1256-1259 ;
b. *De Potentia :* 1259-1263 ;
c. *De Malo :* 1263-1268 ;
d. *De natura beatitudinis* (2) : 1266 ;
e. *De unione Verbi incarnati :* 1268 (septembre-novembre) ;
f. *De Spiritualibus creaturis :* 1269 (janvier-juin) ;
g. *De Anima :* 1269-1270 ;
h. *De Virtutibus :* 1270-1272.

3. « Les disputes quodlibétiques — *Quodlibeta* — sont constituées par deux parties chronologiquement distinctes et interverties intentionnellement dans leur mise en circulation après la mort de S. Thomas. Ces disputes se tenaient pendant l'Avent et à la fin du Carême, c'est-à-dire aux approches de Noël et de Pâques. Un maître d'ordinaire ne disputait qu'une fois et tous ne disputaient pas ». Ces disputes portaient sur les sujets les plus variés de philosophie et de théologie ; aussi ne faut-il chercher aucun ordre systématique dans les questions traitées. Les dates des disputes quodlibétiques de S. Thomas sont les suivantes :

*a*) *Quodlibeta* VII à XII, de 1263 à 1268, sauf la VIIe question du Quodlibet VII (édition Vivès) qui est de 1255 ou 1256.

*b*) Pour les *Quodlibeta* I à VI, leur date ferme est la suivante :
α. 1269 : Quodl. I, Pâques ; Quodl. II, Noël.
β. 1270 : Quodl. III, Pâques ; Quodl. IV, Noël (ou Pâques de 1271).
γ. 1271 : Quodl. V, Noël.
δ. 1272 : Quodl. VI, Pâques.

4. Les deux Commentaires sur le *De Hebdomadibus*, et le *De Trinitate* de Boèce doivent tomber vers 1257-1258. Le dernier est inachevé, peut-être parce que, vers cette même époque, S. Thomas avait entrepris surtout, contre les Arabes, la *Summa Contra Gentiles*. La composition de celle-ci remonte en effet d'après le P. Mandonnet à 1258-1260 ; d'après le Dr Grabmann, elle prit place entre 1259 et 1264. Le Commentaire *in librum de Causis* est à placer entre 1269 et 1273. Celui *in Dionysium de divinis Nominibus* est de 1261.

5. Les *Commentaires sur Aristote* forment deux séries :

*a*) l'une « contemporaine du séjour de S. Thomas en Italie, qui va de 1265 à 1268. Elle comprend les ouvrages suivants, composés approximativement, croyons-nous, dans cet ordre : la *Physique*, la *Métaphysique*, l'*Ame*, le *Sens et le sensible*, la *Mémoire*, l'*Ethique*, la *Politique*, les *Seconds Analytiques ;*

*b*) l'autre contemporaine « du dernier séjour de S. Thomas à Paris, de janvier 1269 à la fin de 1273. Le *de Causis*, les *Météores* et le *Perihermeneias* tombent pendant les années 1269-1271, le *de Caelo* est de 1272-1273, le *de Generatione* est de 1273 » (3).

---

(1) Cf. M. Grabmann, *Indagini e scoperte intorno alla cronologia delle « Quæstiones disputatæ » e « Quodlibeta » di san Tommaso d'Aquino*, publié dans *S. Tommaso d'Aquino*, publicazione commemorativa... a cura della facolta di filosofia dell' Università cattolica, p. 100-122. Milan, 1923, Soc. edit. « Vita e pensiero ».

(2) Découverte par le P. Mandonnet et publiée par lui dans la *Revue thomiste* de 1918, p. 334-371.

(3) Le Dr Grabmann, dans son *S. Thomas d'Aquin*, dont la traduction française a paru en 1920, donne, p. 19-20, une chronologie des Commentaires sur Aristote assez différente de celle du P. Mandonnet : de 1261 à 1264 : sur les *Seconds Analytiques*, l'*Ethique* (10 livres), la *Métaphysique* (12 livres), la *Physique* (3 livres) ; après 1270 : sur l'*Ame* (3 livres) ; en 1272 : sur le *Ciel* et le *monde*, jusqu'au l. III, leç. 8, sur les

6. La composition de la *Summa theologica* tombe entre 1267 et 1273. « On peut accepter approximativement pour les quatre parties les dates suivantes qui ne sont pas des années scolaires : 1267-1268, *Prima Pars ;* 1269-1270, *Prima Secundæ ;* 1271-1272, *Secunda Secundæ ;* 1272-1273, *Tertia Pars* ». Le complément de la troisième Partie, appelé *Supplementum*, est de Reginald de Piperno.

7. Enfin les *Opuscules* et écrits divers intéressant la philosophie et reconnus comme certainement authentiques par l'ensemble des critiques, sont à dater comme suit :

1255 : *De principiis naturæ ;*
1256 : *De ente et essentia ;*
1260-1266 : *Compendium theologiæ ;*
1265-1266 : *De regimine principum* (l. I et II, c. 1-4 ; le reste est de Tolomeo de Lucca) ;
1269-1272 : *De occultis operationibus naturæ ; — de judiciis astrorum ; — de sortibus ;*
1270 : *De unitate intellectus ; — de æternitate mundi ;*
1272 : *De substantiis separatis seu de Angelis ;*
1273 : *De mixtione elementorum ; — de motu cordis.*

II. **Authenticité des écrits philosophiques de S. Thomas.** — Aucun doute n'a jamais été élevé sur l'authenticité des écrits dont nous venons de parler. Mais à ces œuvres philosophiques qui sont certainement de S. Thomas, il convient d'ajouter au moins les suivantes :

*De natura accidentis ; — De natura generis ; — De quattuor oppositis ; — De demonstratione ; — De propositionibus modalibus ; — De fallaciis ; — De Verbo seu de natura Verbi intellectus ; — De natura materiæ et dimensionibus interminatis ; — De instantibus ; — De principio individuationis ; — De differentia Verbi divini et humani.*

Dans un volume qui fit quelque bruit et que l'on discuta vivement lors de son apparition, *Les écrits authentiques de S. Thomas* (1), le P. Mandonnet a rangé ces onze opuscules parmi les apocryphes, parce qu'ils ne sont pas mentionnés dans le catalogue rédigé d'après Raynald de Piperno et qui fait partie de la déposition de Barthélemy de Capoue, au procès de canonisation, catalogue que l'auteur appelle le « Catalogue officiel ». Mais à beaucoup de critiques il ne paraît pas que ce soit une raison suffisante pour les rejeter. D'une part le témoignage de ce catalogue n'est pas infaillible, car il est muet sur quelques opuscules qui certainement sont de S. Thomas, de l'aveu même du P. Mandonnet. D'autre part tous les opuscules énumérés plus haut se trouvent cités dans les listes des ouvrages de S. Thomas dressées par Ptolémée de Lucques et B. Guidonis, dont l'autorité est déjà très grande ; mais surtout ils sont attribués à S. Thomas dans la *Tabula Scriptorum Ordinis Prædicatorum* qui est antérieure à 1312 et à laquelle il convient de reconnaître dans la matière un crédit exceptionnel. Enfin l'attribution à S. Thomas de ces mêmes écrits est explicitement faite par des manuscrits de la fin du XIIIe siècle.

On trouvera les matériaux indispensables pour se faire une opinion sur cette matière délicate dans l'ouvrage cité du P. Mandonnet, O. P., et surtout dans celui du Dr Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, paru dans la collection de Bäumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd.

---

livres de la *Génération* et de la *Corruption* des choses, l. I, leçons 1 à 17, enfin sur les 4 premiers livres de la *Politique ;* entre 1269 et 1271 (?) : sur les livres de la *Météorologie*, jusqu'au liv. II, leç. 10, sur le *Perihermeneias*, liv. I, et liv. II, leç. 3.

Ni le P. Mandonnet, ni le Dr Grabmann ne motivant leur choix de telle date préférablement à telle autre, il est impossible à quiconque n'a pas fait d'enquête personnelle sur une matière aussi spéciale de les départager.

(1) Gr. in-8, 1910, Fribourg (en Suisse), Impr. S. Paul. — M. Hourcade, dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (de Toulouse) fit de cet ouvrage, en 1912, p. 175-180, une critique pénétrante à laquelle rien d'efficace ne fut jamais répondu, du moins à notre connaissance.

XXII, fasc. 1-2, 1920. D'ores et déjà, il faut considérer comme nécessaire sinon de réviser à fond la thèse du P. Mandonnet, du moins de ne l'admettre jusqu'à plus ample informé que sous bénéfice d'inventaire (1). Le même Dr Grabmann nous annonce pour un avenir prochain un ouvrage semblable complémentaire sur la chronologie des œuvres de S. Thomas ; il nous y donnera sans doute des précisions qui nous manquent sur la date de la composition de beaucoup des œuvres du S. Docteur, et en particulier sur celle des opuscules jugés apocryphes par le P. Mandonnet et que le Dr Grabmann, avec beaucoup d'autres, croit devoir retenir comme présentant toutes les garanties voulues d'authenticité.

III. **Autres écrits de S. Thomas.** — Pour la commodité du lecteur, nous énumérons ici, avec leurs dates approximatives, les autres œuvres authentiques de S. Thomas qui ne se rattachent pas directement à la philosophie.

1. Ecrits exégétiques : Commentaires sur *Isaïe :* entre 1259 et 1261 ; — *sur Job :* entre 1261 et 1264 ; — sur *Jérémie* et le *Cantique des cantiques :* entre 1264 et 1269 ; — sur *S. Matthieu :* entre 1256 et 1259 ; — sur les trois premiers nocturnes du *Psautier :* entre 1270 et 1272 ; — sur l'*Epître aux Romains* et la *Ire aux Corinthiens :* entre 1272 [Mandonnet] ou entre 1269 [Grabmann] et 1273 ; les leçons (*lectura*) sur *S. Matthieu :* entre 1271 et 1273 ; — et sur *S. Jean :* entre 1269 et 1272 ; — la *Catena aurea super IV Evangelia :* entre 1261 et 1267.

Ecrits théologiques : Quæstiones disputatæ *de virtutibus cardinalibus, de Caritate, de Correctione fraterna, de spe, de beatitudine :* entre 1269 et 1272 ; — Opuscula : *Compendium theologiæ :* entre 1260 et 1266 ; — *de articulis fidei et de rationibus fidei* contra Saracenos, Græcos et Armenos (1261-1268) ; — *de emptione et venditione ad tempus :* 1263 ; — *Contra errores Græcorum :* 1263 ; — *Responsio de articulis* 108 : entre 1265 et 1266 ; — *In primam et secundum decretalem :* entre 1259 et 1268 ; — *de forma absolutionis :* entre 1269 et 1272 ; — *de regimine Judæorum ad ducissam Brabantiæ :* entre 1263 et 1267 ? selon Grabmann, entre 1269 et 1272 selon Mandonnet ; — *Responsio de articulis* 37, *de articulis* 42, *de articulis* 6 et *articuli iterum remissi :* 1271 ; — *Responsio ad Bernardum abbatem :* 1274.

3. Ecrits ascétiques, monastiques et parénétiques : *Collationes dominicales et festivæ, Collationes quadragesimales :* de 1254 à 1264 ; — *Expositio orationis dominicæ, Expositio Symboli apostolorum, de duobus præceptis, Expositio de Ave Maria :* 1273 ; — *Officium Corporis Christi et Sermo de institutione festi Corporis Christi* (édit. Vivès, t. 32, p. 680) : 1264 ; — *Contra impugnantes Dei cultum et religionem :* 1257 ; — *De perfectione vitæ spiritualis :* 1269 ; — *Contra retrahentes a religionis ingressu :* 1270 ; — duo *Principia* ou discours inauguraux, publiés par le Dr Salvatore en 1912) : 1252 et 1256 (2).

---

(1) Dans l'introduction de la *Bibliographie thomiste* que le P. Mandonnet a publiée en 1921 avec le P. Destrez, on lit, p. XI : « Je ne crois pas fondées les vues de Grabmann, ni la sélection qu'il a faite. Pour moi, les onze écrits retenus comme authentiques par cet auteur sont indubitablement apocryphes et j'aurai l'occasion de faire à mon tour la critique de son procédé et des résultats qui sont censés en découler ». En attendant cette mise au point, on trouvera quelques précisions nouvelles sur la question dans un article de Birkenmayer, *Kleinere Thomasfragen*, publié par le « Philosophisches Jahrbuch » de 1921, 1re livraison ; et dans un autre du P. Pelster, s. j. *Zur Forschung nach den echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, ibid, 1923, p. 36-49 : ce dernier croit pouvoir présenter comme également authentique, les opuscules *De intellectu et intelligibili* et *De potentiis animæ*. Cf. en outre P. Synave, O. P., *Le Commentaire de S. Thomas sur les quatre Evangiles d'après le Catalogue officiel*, dans les *Mélanges thomistes*, Kain, 1923, p. 109-122.

(2) Grabmann, *Die echten Schriften*.., p. 236-237 ne rejette pas du tout comme certainement apocryphe l'*Epistola de modo studendi*, mais il n'ose pas cependant en garantir l'authenticité. De même il ne se prononce pas d'une manière ferme sur les deux opuscules suivants : *De fato, De sensu communi et de sensibus quinque interioribus ;* cf. ibid., p. 255-259.

## LIBER PRIMUS

# DE ENTE IN COMMUNI

# PARS PRIMA

## DE NOTIONE ENTIS UT SIC

**PRÆNOTANDUM.** — *Ens* est attributum quod de omnibus omnino rebus sive existentibus, sive excogitabilibus prædicatur. Quid significet notio entis, quomodo efformetur et qua ratione inferioribus inter se maxime diversis applicari possit, primo nobis erit inquirendum in sectione prima.

Hac autem notione entis semel enucleata, statim explicandæ occurrent proprietates entis transcendentales, seu passiones entis quæ cum ente convertuntur : unde in sectione secunda studebimus enti quatenus unum, verum, bonum dici potest. Huic parti solent multi auctores adjungere Æstheticam : pulchrum enim inter transcendentales proprietates entis adnumerant ; cum vero hujusmodi sententia difficultates patiatur, et præsertim propter naturam omnino specialem Æstheticæ, eam potius libro de Causis et Ordine qui ex relationibus mutuis causarum exsurgit, connectemus et tamquam complementum et ultimum ornamentum Metaphysicæ proponemus.

Ut demum ordinem stricte logicum sequamur, tertiam sectionem habebimus de judiciis et principiis quæ immediate de ente efformantur, quæque eamdem amplitudinem idemque momentum obtinent.

# SECTIO PRIMA

# DE ENTE IN SE EJUSQUE ANALOGIA

Sectionem in duo capita distribuemus : Caput I erit de ente in se seu *absolute* spectato ; Caput II de Ente *relative* spectato, quatenus videlicet applicatur inferioribus.

## CAPUT PRIMUM

## DE ENTE IN SE SPECTATO

### ART. I. — DE OBJECTIVA SIGNIFICATIONE CONCEPTUS ENTIS UT SIC

### THESIS I.

**Illud quod primo intellectus concipit in ordine logico et in quod omnes conceptus resolvit est ens (I). Ens autem reale dupliciter accipi potest : prout participium, significat aliquid actu existens (II) ; ens vero ut nomen, sic describitur : « id cui competit esse (existere) aliquo modo », et significat essentiam realem (III).**

### PRÆNOTANDA.

I. **Status Quæstionis** (1). — 1. Significationem hujus notionis universalissimæ quæ omni enti sit communis et applicabilis, delimitare conatur thesis : aliis verbis quærit quæ nota objectiva repræsentetur conceptu entis communis.

2. In prima Parte stabilitur entis notionem esse primam « in ordine logico », h. e. in ordine cognitionis. Porro aliquid potest esse primum in ordine cognitionis :

(1) **Auctores.** — S. THOMAS, *de Ver.*, q. I, a. 1 ; *Quodl.* II, a. 3 ; — SUAREZ, *Disp. Met.* II, s. 4 ; — Cal MERCIER, *Ontologie*, n. 56 ; — MONACO, *Prælectiones Metaphysicæ*, th. I.

*a*) sive quia primum est quod explicite cognoscatur, aliis verbis, quia est primum objectum necessario cognitum ;

*b*) sive quia implicite continetur et attingitur in quacumque cognitione, etiam in illa quæ est chronologice prima, aliis verbis quia prima cognitio explicita eam implicite continet.

Hunc secundum sensum unice propugnamus in thesi. Cujus ratio patet : nam omnes scholastici thesim hoc secundo sensu intellectam concedunt, dum inter se multum discrepant quoad primum. In thesi autem retinemus tantum quod est præter omnem controversiam. Sed in scholio aliquid de ipsa controversia dicemus.

3. Ut videre est apud Suarezium, loc. cit., n. 1 et 2, quærenti in quo consistat essentialis seu formalis nota entis objectivi, responderunt aliqui cum Avicenna ens esse accidens rerum : significat enim existentiam, porro existentia potest ab eis auferri. Nos vero, notionem entis analysi subjicientes, respondemus cum omnibus Peripateticis, duplicem sensum vocabulo Entis esse tribuendum prout sumitur vel ut *participium*, vel ut *nomen* ; hunc autem sensum *declarant* 2a et 3a Pars.

*Essentia* in hac 3a parte dicit id quod definit rem, *realis* vero intelligitur non ficta, neque chimærica, sed quæ sit vera et apta ad *actu* existendum (1).

4. Tota quæstio movetur :

*a*) directe de ente *reali* quod est objectum metaphysicæ, ut supra dictum est, ideoque tantum indirecte de ente rationis, quatenus concipitur per relationem vel reductionem ad ens reale ;

*b*) immediate de notione directa et *vulgari* entis, non autem de notione reflexa entis.

Ad quæ intelligenda, plura sunt proponenda.

II. **De entis apprehensione.** — In rebus sensu perceptis : coloratis, sonoris..., intellectus humanus, sponte sua et præter ullum voluntatis influxum, abstrahit a notis individuantibus id quod est eis essentiale et maxime commune, nempe « Ens », seu « Aliquid » : sic infantes ab incunabulis, quærunt « quid est ? », vel designant objecta « hoc », « aliquid » ; nec quicquam intelligunt, quemadmodum adulti, nisi sub hac ratione. Cujus modi sit illa abstractio infra dicetur (2).

---

(1) Unde, si attenditur ad distinctionem inter ens-objectum et ens-formam quam supra audivimus a P. de Munnynck, hic agitur tantum de *ente-objecto*.

(2) Reinstadler, *Elementa philosophiæ scholasticæ*, t. I, p. 237.

Hæc autem notio quæ ita primo obtinetur est notio entis directi et *vulgaris* de qua in thesi ; est quidem valde confusa, nec per eam ens apprehenditur distincte ut transcendentale vel inferioribus commune, neque ideo ut univocum, vel æquivocum, vel analogum. Ut enim sic magis determinate apprehendatur, tamquam his proprietatibus gaudens, necessaria est intellectui reflexio. Reflexione autem data, et notioni entis applicata analysi, comparatione.., tunc constituitur notio entis *reflexa* de qua exsurgunt quæstiones quibus magis determinatur ens in suis modis et principiis : porro de hac notione reflexa in thesibus sequentibus agetur, non vero in præsenti.

III. **Esse**. — *Ens* grammaticaliter est participium verbi *esse* et ab eo derivatur. Unde, ut ejus significatio determinetur, necessitas exsurgit varios sensus ipsius verbi *esse* proponendi. Porro, teste S. Thoma, vario modo usurpatur (1) : « uno modo dicitur *esse* ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse : definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur *esse* ipse actus essentiæ, sicut vivere, quod est esse viventibus ; est animæ actus, non actus secundus qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur *esse* quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod *est* dicitur copula ». Ex quibus colligitur *esse* significare :

1. Vel *essentiam* seu *quidditatem* rei (quid sit res). Quo sensu scholastici sæpe utuntur, loquentes v. c. de esse substantiæ per oppositionem ad esse accidentis, de esse primo et de esse secundo..., de esse possibili..., vel simpliciter de esse essentiæ. Hoc autem *ese essentiæ* (vel essentia) designat aliquid quod est vel quod esse potest.

2. Vel *existentiam* rei seu ejus *actualitatem* (statum realem actualem) in ordine physico. Secundum quem sensum dicit S. Thomas : « ipsum esse est perfectissimum omnium ; comparatur enim ad omnia ut actus : nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est, Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum » (2) ; et alibi : « esse est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quæ in se sunt » (3) ; « esse quemdam actum denotat : non

(1) I *Dist.* 33, q. 1, a. 1, ad 1.
(2) *Ia P.*, q. IV, a. 1, ad 3.
(3) *Ia P.*, q. VIII, a. 1 c.

enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex hoc quod est in actu » (1).

3. Vel *Copulam* in judicio et significat aliquid quod in sola mente existere potest. Qui sensus ad logicum pertinet, non vero ad metaphysicum.

Nota Bene. — 1. S. Thomas secundum et tertium sensum sæpe opponit, v. c. *I Dis.*, q. III, a. 4 ad 2 ; *Quodl.* IX, q. 2, a. 3 c. ; *I C. G.*, c. 12 ; *de Pot.* q. VII, a. 2 ad 1 ; I *Perih.*, l. 5 g. ; *II Perih.*, l. 2, a. etc...

2. « In metaphysica solum esse reale tum essentiæ, tum existentiæ consideratur. Esse essentiæ autem seu posse esse, et esse existentiæ seu actu esse (existere) vocantur duplex *status* in quo ens inveniri potest, non vero species entis, quia nulla differentia realis ad rationem entis addi potest, quæ in ipsa non jam insit » (2). Sed de hoc plura infra.

IV. **Ens.** — Ut diximus, est participium verbi *esse*. Porro, quemadmodum omnia participia, Ens dupliciter saltem (3) sumi potest :

1. *Formaliter*, ut **Participium** (in actu exercito) : tunc significat aliquod subjectum habens formam seu perfectionem verbo expressam et simul quasi actuale exercitium hujus formæ ex parte subjecti ; sic « amans », « currens » denominant subjectum vivens quod amat vel currit. Quo sensu, dicimus *ens* significare subjectum quod actu existit, seu aliquid quod habet veram præsentiam in rerum natura et quasi exercet illam perfectionem essendi, in ordine physico, quæ per infinitivum *esse* exprimitur.

2. *Materialiter*, ut **Nomen** (in actu signato): tunc significat subjectum habens formam seu perfectionem verbo expressam, sed præscindens ab exercitio actuali hujus formæ : sic « currens », in hac sententia « currens movetur », præscindit utrum subjectum detur an non in statu actuali. Quo sensu contendimus ens dicere *aliquid*, seu *essentiam realem* : hæc autem essentia dicit relationem ad exercitium hujus perfectionis quæ per verbum *esse* exprimitur, sed præscindit ab existentia, ita ut neque eam includat neque excludat et pari jure prædicari possit de essentia existente ac de mere possibili. Ens prout hanc indeterminatam et abstractissimam significationem habet et præcisive sumitur (non vero exclusive), vocatur Ens ut sic.

Sed notandum est, etsi ens in communi, seu ens ut nomen, sit

(1) *I C. G.*, c. 22, 4°.

(2) Willems, *Institutiones*, t. I, p. 377.

(3) Quomodo alia participia, præter ens, etiam triplici sensu sumi possint, vide apud Monaco, *Prælectiones Metaphysicæ*, p. 18-20. — Cfr. etiam Gredt, *Elementa*, t. II, p. 4-10.

abstractissimum, nec qua tale secundum hanc rationem præcisivam existere possit, quippe quod nullam determinationem individualem dicat, — hoc non impedit quominus sit omnino reale et respectu intelligibilitatis metaphysicæ totam realitatem exprimat secundum primam intentionem. Unde ei absolute convenit denominatio « entis realis metaphysici » (1).

Varii sensus entis sic ab Aristotele exponuntur in *V Metaphysicorum*, c. 2 : « Ens illud quod simpliciter dicitur, multipliciter dicitur, quorum unum quidem erat, quod secundum accidens, aliud vero quod ut verum, et non-ens ut falsum ; præter hæc autem sunt prædicationis figuræ, ut quid, quale, quantum, ubi, quando et si quid aliud hoc modo significato item præter hæc omnia, quod potentia et actu : τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἓν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ φεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιον, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποῦ, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον· ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα, τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (2).

V. **Adversarii.** — Etsi, prout jacet, ab omnibus admitti videtur, tamen quoad mentem non ita est. Rosmini enim et Rosminiani tenent illud « esse » indeterminatum, quod est primum cognoscibile, esse quid vere divinum nec distingui ab essentia divina, ut patet ex propositionibus a Sancto Officio damnatis 14ª dec. 1887, præsertim ex 1ª et ex 4ª ad 13ᵃᵐ (3). Quæ sententia pantheistica toto cælo differt a nostra : ens enim in communi est ens abstractissimum quod infinite distat ab esse divino.

Pariter varii philosophi moderni, juxta sua placita idealistica, *ens* alio modo concipiunt et definiunt. Hegel dicit ens purum esse nihilum ; Cohen ens produci a cognoscente, etc. (4).

VI. **Certitudo thesis.** — Est absolute certa et ita evidens ut probationem non patiatur sed tantum descriptionem seu declarationem.

Quod autem ad hanc declarationem pertinet, recte notat Suarezius : « hoc totum, cum solum consistat in declaratione simplicissimi conceptus, non potest aliter probari quam ex communi modo concipiendi et ex significatione vocis a nobis explicatæ ».

(1) Frick, *Ontologia*, 197-8.
(2) *Metaphysic.*, l. V, c. 2. (Didot, p. 535).
(3) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1891 et sq.
(4) Varias sententias vide apud B. Franzelin, *Quæstiones selectæ*, p. 55-56.

## DECLARATIO.

**I^a PARS. — Ens est primum in ordine logico et ultimum resolubile.**

*1^m MEMBRUM.* — Illud est primum in ordine logico quod includitur in omni alio conceptu. *Atqui* ens ita se habet, nam quivis conceptus est vel de ente, vel de determinatione entis, et ita quidem ut, ubi non sit apprehensio entis sub ratione saltem universalissima, jam nulla sit cognitio. *Ergo.*

*2^m MEMBRUM.* — Illa est notio ultime resolubilis quæ non potest ulterius dividi. *Atqui* ita est de entis notione, ut patet ex exemplo arboris Porphyrianæ.

Sicut enim in analysi chemica ea elementa vocantur ultima in quibus absolvitur divisio, ita in ordine intellectuali, ea notio dicitur ultima quæ non potest ulterius dividi. Atqui ita se habet notio entis : sic v. g. homo resolvitur in animal rationale, animal in vivens..., substantia in ens per se stans, sed ultra resolutio protrahi nequit. Ergo omnes notiones reduci possunt ad notionem entis, quæ ipsa ad nullam ulteriorem reducitur.

**II^a PARS. — Ens ut participium significat aliquid actu existens.**

Omnia actu existentia in hoc conveniunt quod habent actuale exercitium exsistentiæ. *Atqui* hæc est significatio entis ut participii. *Ergo* sub hac communi nota entis ut participii omnia actu existentia concipi possunt.

Ad min. — Ens, ut participium, habet, præter copulam, significationem verbi « *Sum* » absolute sumpti, ut constat pro omni participio formaliter sumpto (cf. prænot. III). *Atqui* hæc significatio est actuale exercitium existendi. *Ergo.*

**III^a PARS. — Ens ut nomen significat essentiam realem.**

1. Quicquid apprehenditur ut ens reale, apprehenditur ut aliquid positivum quod sese opponit nihilo, quod ergo non repugnat. *Sed* quod ita est ordinem aliquem de se dicit ad existendum : ens autem ita est. *Ergo.*

Porro sic apprehenduntur primo et antonomastice ea quæ existunt actu, sed etiam ea quæ, licet actu non existant, tamen possunt poni in ordine reali quocumque modo, quæ ideo ordinem dicunt

ad esse reale secundum rationem propriam. Unde formula : « id cui competit esse aliquo modo » (1), h. e. aliquid quod aptum est ad existendum, sive existat de facto, sive non.

2. Nomen verbale, applicatum naturis seu essentiis secundum se spectatis, solet dicere aptitudinem ad operationem vel passionem verbo expressam, sed ita ut præscindat ab hujus actuali exercitio quod participium distincte significat. *Atqui* ex communi usu, « ens » dicitur non tantum de actu existentibus, sed de omnibus naturis realibus secundum se spectatis, sive existant sive non. *Ergo* ens ut nomen, applicatum his naturis realibus, significat id quod est aptum existere, præscindendo ab actuali existentia.

AD. MIN. — Illud « aptum ad existendum » non melius explicari potest quam per essentiam realem. « Realis » enim declarat hanc aptitudinem ad existendum, « essentia » vero designat primum et intimum principium constitutivum rei, quo apta est ad existendum. Unde S. Thomas : « Verum est quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit hujusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera » (2).

**COROLLARIUM.** — *Ergo notio entis est simplicissima.* Est enim ultima, nec in ulteriorem resolvi potest. — Sed sedulo notandum est simplicitatem hujus notionis toto cælo differre a simplicitate *Entis divini* :

*a*) Ens ut sic est abstractissimum et maxime indeterminatum seu privatum omni perfectione præter hanc : « aliquid » vel « non nihil ». Deus autem est maxime actualis et realis ; nec indeterminatus dici potest nisi excessu seu infinitate perfectionis, non vero defectu seu indigentia.

*b*) Ens ut sic est minimæ comprehensionis et maximæ extensionis ; Deus autem maximæ comprehensionis et minimæ extensionis.

*c*) Ens non excludit ulteriores determinationes, Deus e contra.

Unde hæc notio dicitur simplicissima hoc sensu quod significat tantum oppositionem nihilo, simplicitate non actuali aut positiva ut Deus, sed *negativa*, quæ videlicet ei competit pro suo statu maximæ præcisionis ab omni determinatione.

Sed rursus ens essentialiter differt ab indeterminatione quam ei tribuit Hegel, quæque confunditur cum simplici vacuo et pura negatione, et secundum quem ens ita simplex est et indeterminatum, ut « revera nihil sit, neque plus, neque minus quam nihil » ; etsi enim ens est *maxime* indeterminatum, non est *absolute* indeterminatum, quippe quod contra distinguatur a nihilo et dicat *non-nihil* seu *aliquid*.

Discrimen inter ens commune et ens increatum sic apte a S. Thoma

---

(1) *Quodl. II*, a. 3. Alibi S. Thomas ens describit : « id cujus actus est esse » (Opusc. *de natura generis*, c. 1), quæ descriptio optima est, modo præter omnem explicationem systematicam intellegatur ; cum autem sæpe juxta placita systematica proponatur, melius videtur eam omittere.

(2) *Quodl. II*, a. 3.

profertur : « Ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius (rei) proportionem excedit et ideo in cognitione cujuslibet rei ipsum cognoscitur. Sed Ens quod est primum causalitate, excedit improportionaliter omnes alias res, unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest. Et ideo in statu viæ, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum » (1).

## SCHOLIA.

I. **Ens rationis.** — Opponitur enti reali, quatenus neque datur neque dari potest in ordine actuali ; attamen aliquo vero sensu, etsi diminuto et derivato, vocatur *ens*, quatenus aliquam umbram entis realis possidet. Licet enim non ei competat poni in ordine reali qua tali, tamen est aliquid cui competit esse in intellectu, cum in eo aliquod esse objectivum et ideale obtinere possit ; sic autem nihilo absoluto opponitur et participare rationem entis legitime existimatur. Cum vero ejus totum esse sit ut cogitetur (esse est ejus cognosci), ens *rationis* vocatur : ita universale formaliter sumptum : genus, species..., item privationes : cæcitas... catenus esse dicuntur quatenus intelliguntur, et tamen non sunt omnino nihil. Ex quibus patet enti rationis, servata proportione, convenire posse descriptionem entis : « id cui competit esse *aliquo modo* », quamquam sensu secundario et analogo, ut infra dicetur (2).

II. **Ens ut participium et ens ut nomen ad invicem collata.** Non datur aliqua notio communis et superior enti-participio et enti-nomini. Sed hæ sunt duæ ejusdem immediatæ significationes et diversæ. Relate ad rem primario suppositam, ens nempe actu existens, prior significatio illud ens exprimit conceptu distincto includente actualem existentiam, posterior vero confuso conceptu qui præscindat ab actuali existentia, ideoque sit applicabilis enti cum actuali, tum possibili (3).

III. **De conceptu nihili.** — Nihilum concipitur non ratione sui, sed ratione entis negati : mens scilicet primo concipit entitatem et secundo eam negat, entitas vero negata est *nihilum*. — Duplex

---

(1) *De Veritate*, q. X, a. 11, ad 16.

(2) SUAREZ, *Disp. Met.* II, s. 4, n. 8-10.

(3) Relate ad universalitatem rerum suppositarum, istæ duæ significationes sunt analogæ: analogia proportionalitatis extrinsecæ, nomen videlicet prioris (actualis existentiæ) transfertur ad posteriorem (capacitatem existendi).

autem datur nihilum prout opponitur enti vel participialiter vel nominaliter sumpto : primum est nihilum existentiæ, seu nihilum *positivum*, posterius est nihilum essentiæ, quod etiam nihilum *negativum* seu nihilum *absolutum* vocatur (1).

IV. **De Primo cognito.** — Ut diximus in Praen. II, omnes scholastici concedunt notionem Entis ut sic abstrahi ab ente concreto et existente, occasione alicujus experientiæ sensibilis. Rursus omnes concedunt rationem entis in omni conceptu involvi, ut dicitur in thesi : unde merito Aristoteles dicit animal ab homine distingui jam hoc solo signo quod animal nullum sensum huic parvulo verbo « est » conferre valet, dum e contra homo non nisi secundum eum intellectualiter procedere potest.

Si autem quæstio movetur in ordine psychologico seu chronologico, jam magna exsurgit controversia inter scholasticos, de qua multa in psychologia dici solent. Nunc nobis hæc pauca tantum de ea sunt exponenda.

1. S. Thomas et multi scholastici post eum, etiam variarum scholarum, tenent primum cognitum intellectualiter, simplici et confusa apprehensione, esse ens in communi, quod abstrahit ab omni existentia et individuali determinatione : « Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptus resolvit est ens » (2). Sic autem argumentantur :

Experientia certum est cognitionem semper procedere ex notionibus magis confusis ad clariores. *Atqui* inter omnes notiones maxime confusa est notio entis. *Ergo* fuit prima ex qua intellectus exordium desumpsit. — *Minor* vero declaratur : Notio entis in sua extensione est maxime universalis. Atqui non potest esse maxime universalis, nisi sit maxime confusa, comprehensio enim et extensio se habent ad invicem modo inverso (3).

Quæ sententia hoc et alio modo probatur a variis auctoribus, immo vario modo, etsi forsitan differentiæ non sint magni momenti, intelligitur (4).

---

(1) De conceptu *nihili* plura dicemus infra ubi de *Ente rationis*.

(2) S. Thomas, *de Ver.*, q. I, a. 1. Cf. Ia P., q. LXXXV, a. 3 : *Ia IIæ*, q. XCIV, a. 2 c., *in I Phys.*, l. 1 (sub fine) ; — Cajetan, in *De Ente et Essentia*, Procem., q. 1 ; — Joannes a S. Thoma, *Philos. natur.*, q. 1, a. 3 (édit. Vivès, p. 16 sq.).

(3) Alia argumenta vide apud Schiffini, *Disp. metaphysicæ specialis*, n. 322 et 325, IV ; — Remer, *Summa...* t. II, p. 195-196 ; — Balthazar, *L'être...* p. 47-49 ; — Gredt, *Elementa...*, n. 499, t. I, p. 463-465.

(4) Cf. Urráburu, *Psychologia*, t. II, p. 888 sq.

2. Scotus et Suarez tenent e contra primum cognitum intellectu esse ens singulare existens, sicut et primo apprehenditur sensu.

Sic dicebant cum Suarezio : « Primo. Intellectus potest directe cognoscere singulare, ac prima species quæ in intellectu imprimitur, est rei singularis : ergo id quod prius concipitur est ipsum singulare. Patet consequentia, quia potentia id prius concipit, cujus prius recipit speciem, ut inductione constat et ratione : tunc enim est potentia constituta sufficienter in actu primo ad cognoscendum id quod per speciem repræsentatur : ipsum ergo illico cognoscit. Secundo. Eo ipso, quod sensus cognoscit singulare, potest intellectus facillime illud cognoscere, universale vero non ita facile, siquidem prius requiritur cognitio singularium et convenientia illorum, ut ab illis abstrahatur natura communis : ergo prius concipitur singulare quam universale. Confirmatur : nam rudes, quia unicum vident solem, conceptum solis in communi non formant, sed illius tantum quem vident, ut quisque etiam apud se compertum habebit, antequam hasce abstractiones noverit... Tertio. Cognitio nostra a sensu incipit : ergo quod facilius sensu percipitur facilius etiam concipitur intellectu, si id alioquin non repugnet : ergo... Notandum porro hanc doctrinam minime contradicere iis quæ I Physicorum traduntur, universaliora esse priora cognitione minus universalibus ; ibi enim comparatio fit universalium inter se, hic vero universalium ad singularia. Unde si singularia quoque inter se comparemus, quæ magis communia sunt, facilius cognoscentur. Dici etiam potest, cum Aristoteles scribit universaliora esse cognitione priora, intelligi ordine doctrinæ, quoniam in qualibet scientia præmittuntur quæ communia sunt, ne postea inepta fiat repetitio dictorum : non tamen intelligitur absolute particularia non posse, quantum est de se, prius cognosci » (1).

3. Quicquid sit de argumentis pro et contra, de quibus ad nos non pertinet disputare, forsitan posset quæri primo utrum hæ duæ opiniones ad invicem sint *revera* oppositæ, an non. Licet enim dubitare num *intellectus* eodem sensu ab utraque parte accipiatur, cum apud S. Thomam et ejus discipulos videatur esse tantum sermo de

---

(1) Suarez, *De Anima*, I. IV, c. 3, n. 15 et 16. — Quæ sententia videtur intime connexa cum alia quam idem auctor, ibidem n. 5 et 6 et *de Angelis*, 1. 2, c. 6 et 13 propugnat, nempe intellectum nostrum cognoscere singulare materiale per propriam ipsius speciem. De hac ultima sententia, cf. optima quæ habet P. Picard in *Archives de philosophie*, t. I, fasc. 1, p. 76-78. — Opinio Scoti de primo cognito et de cognitione individui singularis per intellectum a Landry, *Duns Scot*, p. 193-210, fuse exponitur ex commentariis *in Sententias*, atque etiam a P. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, cah. 1, p. 104-108, occasione principii individuationis. Idem P. Maréchal, p. 123, citat Durandum : « Advertendum est quod primum cognitum ab intellectu non est universale, sed singulare. Quod patet primo, quia primum objectum et omnis per se conditio objecti præcedit actum potentiæ. Potentia enim per suum actum non facit suum objectum sed supponit... Sed universale vel conditio universalis non præcedit actum intelligendi, imo fit per actum intelligendi, eo modo quo potest sibi competere fieri : esse universale non est aliud quam esse intellectum absque conditionibus singularitatis vel individuationis ; ita quod esse universale est denominatio objecti ab actu sic intelligendi » (II *Dist.* 3, q. 7). — quæ sententia, ut patet, est mera professio nominalismi, sed penitus differt ab illa quam propugnat Suarez.

*ratione discursiva* et abstractiva, apud alios vero de *intellectu intuitivo*. Porro si stabiliretur hanc distinctionem celeberrimam et fœcundissimam locum habere in casu, tunc certe oppositio allegata evanesceret, et utraque opinio valorem suum in ordine suo servaret. De qua quæstione videant psychologi.

La différence entre les deux opinions est estimée en général tout autre et plus profonde. Le P. Rousselot l'expose ainsi ; nous nous contenterons de transcrire sans plus :

« C'est un point bien connu de la noétique de S. Thomas que nos concepts représentent l'essence abstraite et non pas l'individu. Nous n'avons pas l'intuition des singuliers matériels. Cette manière de voir était commandée par la doctrine de l'individuation. La *matière signée*, en effet, est imperméable à notre intelligence. Au contraire, une *heccéité*, étant d'ordre formel, pourrait être représentée intellectuellement : on ne doit donc pas s'étonner de voir les scolastiques qui rejettent l'individuation par la matière comme Scot et Suarez, admettre que nos concepts représentent directement les individus. Mais c'est la notion thomiste du concept qui est confirmée par l'expérience. On le reconnaît couramment aujourd'hui : la représentation que nous nous formons même des objets singuliers (1) nous apparaît comme un complexus de notes qui ne répugne pas à être réalisé dans un autre sujet. Et le langage ajoute encore son témoignage à l'analyse psychologique. Les noms dits « substantifs » désignent de soi une quiddité, une essence multipliable, et donc abstraite. Les pronoms, comme les linguistes contemporains l'ont très bien vu, ne sont pas, comme on disait jadis, de simples substituts du substantif (*pronomine*), ils désignent, comme les adverbes de lieu, l'immédiation sensible. Dans un jugement où un nom est affirmé d'un prénom, on constate clairement le mouvement naturel de l'esprit qui, pour prendre pleinement conscience de sa pensée, en disjoint les deux termes, puis les synthétise : *C'est un homme*. C'est ce que Mgr Mercier rend excellemment par cette formule : « La quiddité intelligible « que je conçois est identique, — au moins matériellement, — avec la réalité concrète que j'ai conscience de percevoir » (Card. Mercier, *Critériologie générale*, n. 143) (2).

**OBJECTIONES.**

**Obj. 1.** — Ens est objectum metaphysicæ. Atqui objectum metaphysicæ non potest esse primum cognitum, utpote maxime difficile. Ergo.

---

(1) Le P. Rousselot ajoute ici en note : « S. Thomas n'a jamais nié que nous ayons quelque représentation intellectuelle des singuliers, et il ne sert de rien de lui objecter que nous pouvons les faire figurer en nos syllogismes. Tout ce qu'il veut, c'est que cette représentation suppose une réflexion sur l'acte de connaissance et le phantasme, sur l' « unité fonctionnelle » du sujet. *De Anima*, a. 20, ad 1 in contra ; *De Veritate*, q. X, a. 5 ».

(2) Rousselot, *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, p. 12 ou *Revue néoscolastique*, 1910, p. 485. L'auteur continue : « S. Thomas a été plus loin. Il a vu qu'exhibant une nature abstraite, nos concepts la présentent cependant avec référence intérieure à un *sujet*, ou, pour mieux dire à *quelque* sujet ». Le P. Maréchal, dans la *Riv. di fil. neoscolastica* de 1923, p. 156 sq., a longuement développé ce point de vue qu'il suffira d'avoir signalé en passant. Nous y revenons infra, p. 166.

Resp. — *Dist. min.* : primum cognitum cognitione vulgari, *nego*, scientifica et philosophica, *conc.*

**Obj. 2.** — Primum cognitum est notissimum. Atqui conceptus entis est maxime confusus et indeterminatus. Ergo.

Resp. — *Dist. min.* : confusus ita ut per illum entia distingui non possint, *conc.*, ita ut entia sic non distinguantur a non-ente seu nihilo, *nego*.

**Obj. 3.** — Objectum intellectus est quidditas rei sensibilis. Atqui quidditas rei sensibilis non est ens. Ergo.

Resp. — *Trans. Maj.* et *Nego min.* vel *Dist. min.* : non est ens communissimum tantum, *conc.* (h. e. ejus comprehensio plus dicit quam comprehensio entis communis) ; non cadit sub extensione entis communis nec ei convenit simpliciter ratio entis communis, *nego*.

Diximus : *Trans. Maj.*, nam hæc etiam potest distingui : objectum intellectus genericum, *nego*, specificum et proprium *subd.* intellectus angelici vel divini, *nego*, intellectus humani, *it dist.* etiam, *conc.*, tantum *nego* : quidditas enim humanæ mentis est pars objecti proprii intellectionis nostræ.

**Obj. 4.** — Primum cognitum est Deus. Ergo non est ens ut sic indeterminatum. *Probo antec.* Primum cognitum est ens nullis limitibus circumscriptum. Atqui tale ens est Deus. Ergo.

Resp. — *Nego antec.* — Ad prob. antec., *Dist. Maj...*, circumscriptum propter excessum perfectionis, *nego*, propter indigentiam perfectionis, *conc.* (Concipitur abstracte aliqua essentia, ens ut sic sine addito). *Contradist. min.*

**Instant.** — Illa essentia indeterminate concepta est Deus ; nam est infinita.

Resp. — *Nego min. subs.* — Ad prob., *Dist.* : infinita negative quæ videlicet præscindit ab omni limitatione aut illimitatione, *conc.*, infinita positive quæ excludit omnem limitationem, *nego*. Quod primo concipitur non concipitur ut finitum aut infinitum, sed indeterminatum pure.

Relate ad simplicitatem, nota ens posse dici simplicius Deo simplicitate negativa quæ consequitur abstractionem, non vero simplicitate positiva quæ est ex infinitate perfectionis. Rursus, conceptus entis nullam habet prioritatem realem et ontologicam quod ad Deum spectat, sed tantum quoad nos in ordine logico.

## Art. II. — DE NATURA NOTIONIS ENTIS UT SIC

### THESIS II.

**Notio entis ut sic est transcendentalis (I) ; et ita præcisa ab inferioribus (II) ut simpliciter, etsi imperfecte, una sit dicenda (III)** (1).

### PRÆNOTANDA.

#### I. De conceptu objectivo et idea abstracta in se.

1. Ens intelligitur in præsenti ens ut nomen, et quidem spectatum in ordine comprehensionis tantum, i. e. secundum id quod

(1) **Auctores.** — S. Thomas, *de Ver.*, q. I, a. 1 ; — Suarez, *Disp. Metaphys.* II, s. 1-6 ; XXVIII, s. 3 ; — Monaco, *Prælectiones Metaphysicæ*, th. I, II, IV, VI ; — Urráburu, *Ontologia*, p. 114-142 ; — Willems, *Institutiones*, t. I, p. 386-389 ; — Pesch-Frick, *Institutiones*, t. II, n. 13-55 ; — B. Franzelin, *Quæstiones selectæ..*, p. 56-70.

objective significat. Præterea, ut in præcedenti thesi, de conceptu directo et vulgari entis fit quæstio, non de reflexo.

*Notio* vero intelligitur conceptus non tantum subjectivus, ut patet, sed objectivus. Porro secundum nos CONCEPTUS OBJECTIVUS est ipse actus subjecti cognoscentis prout objectum materiale attingit vel repræsentat, et opponitur CONCEPTUI SUBJECTIVO, qui est actus ipse cognitionis vitaliter productus et, qua talis, subjectiva mentis affectio. Sed hæc aliqua explicatione indigent.

2. « Conceptio mentis, ait Schiffini, passim a B. Thoma vocatur *intentio mentis*. Hic vero diligenter observandum est eam dupliciter spectari posse. Uno modo, *psychologice*, nimirum prout est subjectiva quædam mentis affectio, sive actus ; alio modo, *objective*, nimirum prout est vitalis imago objecti, ejusque vicibus, ad cognitionem quod attinet, fungitur » (1). Ex quo modo cognitionem explicandi, recte concluditur nos posse instituere comparationem inter conceptum repræsentativum et ejus objectum seu rem repræsentatam. Conceptus enim, ut, cum ratione, tum auctoritate scholasticorum probatur, non est tantum *signum quo*, sed etiam *medium formale in quo*, eo sensu quem tenet S. Thomas (2) et propugnant multi scholastici (3). Porro realiter hoc medium terminat motum intellectus in objectum, quamvis logice, saltem in actu directo, non cognoscatur, sed in hoc stadio remaneat purum signum quo. — Ceterum vix apparet quomodo, si hæc comparatio institui nequeat, problema analogiæ, quod tamen omnes scholastici tractant, vere solvi possit. Si enim admittitur conceptum entis esse analogum et res ipsas quæ dicuntur « ens » esse *ens* secundum se totas, ergo etiam quatenus sunt diversæ (sicut postea probabimus et omnes qui admittunt analogiam necessario concedere debent), jam sequitur nullam rationem objectivam quæ respondeat enti, posse verificari absolute eamdem a parte rei, ideoque nullam unitatem proprie dictam entis

---

(1) *Principia philosophica*, 2a edit, n. 10 (in 1a edit. non habetur). De qua notione, cf. *ibid.* n. 21 et 210 ; PEILLAUBE, *Théorie des concepts*, p. 407-409 ; PESCH-FRICK, *Instit. logicæ*, t. I, p. 50 ; MONACO, *Prælectiones logicæ*, n. 44 ; ROUSSELOT, *Intellectualisme de S. Thomas*, p. 99 ; CAJETAN, *De conceptu entis*, § 1 : « ad evidentiam horum » ; HUGON, *Logica*, p. 33 ; VASQUEZ, *in I^a P.*, disp. LXXVI, c. 1 (éd. Chossat, p. 631-632).

(2) Les textes de S. Thomas établissant cette théorie abondent : citons seulement, *de Ver.*, q. VIII, a. 1 ; q. II, a. 3 ad 1 ; *de Pot.*, q. VIII, a. 1 ; q. IX a. 5 ; *Contra Gentes*, I, 53 ; II, 75 ; IV, 11 ; *Summa theol.*, I P., q. XIV, a. 6 ad 1 ; q. 27, a. 4 ad 2 ; q. 34, a. 1 ad 2 ; III P., q. 25, a. 3 (cf. CAJETANUM in h. l.) ; *De differentia Verbi divini et humani*, etc., etc.

(3) V. g. JOANNES a S. THOMA, *Log. II*, q. 22, a. 1, 2 et 4, edit. Vivès, p. 615-616 ; CAJETAN, *In I part.*, q. 14. a. 1 ; q. 27, a. 1 ; SCHIFFINI, *Metaphys. specialis*, t. I, n. 302 ; URRABURU, *Psychol.*, t. II, p. 261-265.

dari a parte rei. Sed hoc supposito, patet unitatem analogiæ quæ competit enti ut tali, jam non esse *in re*, quippe quæ res sint simpliciter diversæ ; unde non poterit tribui nisi conceptui, quatenus comparatur ipsis rebus et eas repræsentat : secus mera æquivocatio haberetur, — non vero quatenus cum eis identificatur.

Explico. — *a*) Comme nous l'avons indiqué dans l'Introduction, nous ne concevons pas la connaissance autrement que par assimilation. L'objet ne sera connu du sujet que s'il est présent au sujet, que si le sujet se trouve en mesure d'appréhender, de posséder l'objet ou plus exactement encore de devenir en quelque sorte l'objet. Or, ceci se fait nécessairement par un intermédiaire, par ce que la scolastique appelle une similitude de l'objet, une *espèce* ou idée qui tient lieu de l'objet, qui est engendrée par celui-ci dans le sujet et qui informe le dit sujet (1). L'acte de connaissance qui résulte de cette information est bien ainsi un acte commun du sujet et de l'objet, en ce sens qu'il procède de l'un et de l'autre ; mais en lui-même, dans sa réalité individuelle, c'est un acte immanent au sujet, dont l'entité appartient au sujet seul, tout en disant essentiellement relation à l'objet, relation de similitude (2). Parce qu'il est dans le sujet le résultat de l'action de l'objet

(1) Là du moins où il n'y a pas connaissance *per essentiam*, car, dans ce dernier cas, l'union de l'intelligence à l'objet connu se fait sans l'intervention d'aucune espèce intermédaire. Tel est, selon S. Thomas, le cas de la vision béatifique. Tel est-il « encore chaque fois qu'une intelligence se prend elle-même pour l'objet, chaque fois qu'un esprit prend conscience de soi, dans la mesure où il le peut faire, rien ne s'opposant ici à l'union parfaite du connaissant et du connu. Ainsi en est-il bien entendu de Dieu, où sujet, pensée, objet sont l'unité absolue. Ainsi en est-il de l'Ange à qui son essence est toujours et pleinement consciente. Ainsi en est-il à un degré beaucoup moindre de l'homme. Nous n'avons pas l'intuition de notre essence ; nous ne voyons directement que nos actes : encore ne prenons-nous conscience de notre acte d'intelligence que parce qu'il est antérieurement déterminé par la similitude en lui d'un objet extérieur quelconque. Là s'arrête pour nous, en ce monde, d'après S. Thomas, l'intuition directe du réel. Pour toute autre connaissance, y compris celle de notre propre nature, il faut en notre esprit une similitude de l'objet connu » (P. Roland-Gosselin, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1921, p. 225). Remarquons cependant que, sur ce dernier point, la doctrine de S. Thomas n'est pas définitive et reste incertaine, comme le remarque le R. P. Roland-Gosselin lui-même, quelques pages plus loin, à propos de deux textes, l'un tiré du *De Veritate*, q. I, a. 9, l'autre emprunté au commentaire sur les *Métaphysiques*, l. VI, lec. 4 : « il faudrait ici, semble-t-il, que l'intelligence eût conscience d'emblée et intuitivement de ce qu'elle est » (Ibid., p. 231). Cela nous laisse d'autant plus libres dans l'interprétation de la saisie immédiate du moi par l'intelligence. D'ailleurs, ce cas unique étant mis de côté, et la connaissance mystique étant elle aussi réservée, la nécessité d'une espèce pour nos autres connaissances intellectuelles est absolue.

(2) Ce que nous disons ici avant tout de la connaissance intellectuelle vaut également, *mutatis mutandis*, de la connaissance sensible. La théorie de Mgr Farges, exposée par lui dans de nombreuses publications et en particulier dans la *Revue néo-scolastique* de 1921, p. 163 sq., est fondée sur une conception de l'*action transitive* que nous estimons inadmissible et aux antipodes de la pensée de S. Thomas. Cette théorie fait de l'action un accident *un* qui actuerait physiquement deux êtres numériquement distincts, ce qui est inintelligible pour autant du moins que l'auteur prétendrait donner à son langage une valeur métaphysique et dépasser la simple métaphore. Voir sur ce sujet un article excellent du P. Marchal dans la *Revue de philosophie* de juillet-août 1923. La réponse qu'a tenté de lui faire Mgr Farges (*ibid.*, 1924, p. 89-98) ne contient et ne pouvait contenir aucune solution de cette difficulté essentielle.

sur la faculté on l'appelle *concept:* cette représentation ou similitude de l'objet est en effet « conçue » par le sujet ; et concept *objectif*, parce qu'il est une représentation, une similitude de l'objet et dit une relation essentielle à l'objet. Ainsi entendue selon sa signification littérale et immédiate, cette expression de *concept objectif* est parfaitement claire : nous nous y tiendrons durant tout le cours de cet ouvrage.

Aussi bien l'idée abstraite qu'est le concept objectif, pas plus qu'elle n'est la chose en elle-même par identité, n'en est un décalque. Elle exprime l'essence des choses ; mais celle-ci, en tant que réalité proprement intelligible, appartient à l'ordre immatériel et est au vrai une « conception » de l'esprit, « proles mentis » ; elle se conçoit, mais elle ne s'imagine pas, elle est un *abstrait*, mais non un *extrait*, elle est en puissance dans le singulier, mais en acte seulement dans l'intelligence : bref elle est un *produit* original de l'activité de l'esprit qui crée l'idée : « facit intelligibilia esse actu ». Et ce produit original est lui-même susceptible d'enrichissements soit de l'extérieur, soit de l'intérieur grâce aux apports incessants qui lui viennent de la vie (1).

*b*) Que cette manière de définir le concept objectif soit une condition essentielle de l'analogie, et que le problème de l'analogie porte avant tout sur le concept dans l'esprit et non sur la chose en soi, c'est ce qui apparaîtra mieux dans la suite, lorsque nous aurons montré que la chose en soi ne peut fonder une précision objective, un objet formel qui se retrouverait identique chez tous les êtres représentés par le concept analogue d'être.

*c*) Il nous suffira présentement de rappeler quelques données de psychologie scolastique sur le mécanisme de la connaissance intellectuelle et la nature de l'espèce ou concept objectif.

*α*. Résumant la doctrine essentielle de S. Thomas sur le premier point, le P. Sertillanges, après avoir exposé le rôle du sens et de l'intellect agent (2) dans la formation de l'espèce impresse, poursuit : « L'âme est un lieu d'idées (*locus specierum*) ; mais une évolution nouvelle est requise pour la mise en usage du trésor. A cette évolution l'âme, par elle-même, est toujours prête ; l'âme ne dort pas ; mais il y faut des conditions organiques, lesquelles étant fournies, par automatisme ou par volonté, l'idée latente éclôt en idée actuelle, engendre un fruit idéal dont la forme reçue (*species impressa*) est le principe et qui *exprime* l'idée par une sorte de diction intérieure. D'où ces appellations équivalentes : *dictio cordis*, *conceptus*, *conceptio mentis*, *species expressa*, *verbum mentis*... C'est dans le verbe mental que s'achève le travail de l'esprit, en lui que se réalise pleinement, puisque c'est consciemment, l'unité du connu et du connaissant en tant que tels. Aussi le verbe mental est-il proprement le *connu*, bien qu'il ne soit pas *ce qui est connu*. Ce qui est connu, c'est le réel extérieur ; mais ce qui *en* est connu, c'est le contenu du concept, ou pour mieux dire, *le concept même en tant que représentatif de la chose*. Il s'ensuit que ce qu'on appelle opérations de l'esprit fournit les divisions des concepts » (3).

*β*. La manière, décrite plus haut, d'entendre le concept objectif et d'ex-

(1) Nous avons ailleurs (*Revue de philosophie*, mars 1920, p. 191-193) cité et commenté plusieurs textes de scolastiques modernes qui affirment ce point de vue : nous y renvoyons le lecteur.

(2) Nous aurions d'ailleurs plus d'une réserve à faire sur le rôle de l'intellect agent qui est exposé à cet endroit par le R. Père.

(3) *S. Thomas d'Aquin*, t. II, p. 173-174.

pliquer son rôle d'intermédiaire formel entre l'objet et l'esprit dans la connaissance, nous semble très heureusement définie dans cette page du R. P. Roland-Gosselin : la *species* dont il y est question est par identité ce que nous avons appelé idée et « concept objectif » (1) :

« Pour toute autre connaissance (que la connaissance intuitive directe du réel *per essentiam*), y compris celle de notre nature, il faut en notre esprit une similitude de l'objet connu... La similitude de l'objet en nous, la *species*, est appelée à une double fonction : la première est de suppléer l'objet et de s'unir à sa place à la faculté connaissante pour la déterminer ; la deuxième de reporter l'esprit immédiatement vers l'objet lui-même. L'on se rend compte que ce double rôle a pour condition essentielle la ressemblance avec l'objet. Plus la *species* sera semblable à l'objet, mieux elle reportera l'esprit vers lui. Prenons le cas *théorique* d'un acte de connaissance parfaite : la *species* qui le rendra possible sera absolument semblable à l'objet. Si je savais parfaitement ce qu'est la nature humaine, c'est que mon esprit serait déterminé par une *species* de tous points semblable à l'essence de l'homme. Par contre, la limite de cette ressemblance à l'objet est, en chaque cas particulier, la limite de notre connaissance. Mais avant de mesurer la perfection de notre connaissance de la réalité, la *species* assure le passage du sujet à l'objet. Comment S. Thomas la conçoit-il ? (2) Tout d'abord la *species* est telle qu'elle puisse s'unir parfaitement à la faculté connaissante ; elle ne doit faire qu'un avec l'acte qui connaît : de ce point de vue, il faut qu'elle s'adapte à la faculté connaissante. Ainsi, pour déterminer l'acte de l'intelligence humaine, la *species* sera tout d'abord immatérielle ; mais elle aura aussi une certaine relation à l'image ; elle n'exprimera non plus qu'un seul aspect de la réalité sensible, etc... C'est la part inévitable du subjectivisme. Mais ce qui doit expliquer le passage à l'extérieur, à l'autre, ce sont moins ces conditions qui visent le mode d'être de la *species* dans l'esprit, que sa ressemblance à la réalité. C'est que, à parler exactement, formellement ce qui, dans la *species*, détermine l'intelligence à connaître, c'est la ressemblance même à l'objet. Ce rapport de ressemblance établit l'acte vivant de l'esprit en relation avec la chose ; par lui, dit S. Thomas, la connaissance transcende l'esprit : « excedit mentem » (*Quodl.* VII, q. 1, a. 4). Elle dépasse l'esprit pour atteindre la chose terme du rapport. C'est en vertu de ce rapport de ressemblance que l'esprit, sans s'arrêter à la *species*, dont il n'a même pas conscience, connaît *immédiatement* (S. Thomas maintient le mot) la réalité extérieure » (3).

4. Conceptum objectivum et subjectivum cum compluribus hodiernis scholasticis modo definivimus ; sed apud multos alios definitio utriusque est paululum diversa. Dicunt enim conceptum subjectivum esse « terminum productum in subjecto qui sit repræsentativus et imago intentionalis objecti », dum conceptus objectivus

(1) *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1921, p. 226 sq.

(2) *I Dist. XXVII*, q. 2, a. 1, *Dist. III*, q. 3, a. 3 et 4 ; *Con. Gentes* I, c. 54 ; II, c. 77 et 98 ; III, c. 41, 49, 51 ; IV, c. 11 ; *de Ver.*, q. II, a. 5 ; q. IV, a. 1 et 2 ; *de Pot.*, q. II, a. 1 ; q. VIII, a. 1 etc...

(3) Nihil aliud supra significare intendimus, quando diximus conceptum objectivum esse *logice* in actu directo purum *signum quo*, sed *psychologice medium formale in quo*.

est vel « simpliciter objectum » (1), vel « objectum ut repræsentatum », vel « ratio quæ proprie per conceptum subjectivum repræsentatur » (2), ita ut res ipsa vocetur « conceptus per denominationem extrinsecam a conceptu formali » (3). Unde sequitur illud quod vocamus conceptum objectivum idem esse ac illud quod hi auctores conceptum subjectivum vel formalem definiunt ; dum illud quod potius vocabimus objectum formale idem esse ac eorum conceptum objectivum. In his quæ sequentur constanter adhibebimus vocem « conceptus objectivi » sensu quo eum supra descripsimus, ceterum cum scholasticis hodiernis maximæ notæ.

Hoc autem discrimen quod versatur circa notionem conceptus objectivi post thesim de analogia entis, fuse evolvemus, et consectaria ejusdem discriminis, quod ad ipsam analogiam entis attinet, proponemus.

II. **Explicantur termini.** — A. **Transcendentalis** — dicitur, notio quæ de omnibus omnino prædicari possit quæ non sunt omnino nihil.

De hac voce recte notat P. Delmas : « Vox *transcendens* sensu diverso accipitur sive a modernis, sive a veteribus :

*a*). « More loquendi scholastico, transcendens vel transcendentalis significat notionem prædicabilem de rebus omnibus, aut saltem generibus supremis superiorem. *Transcendens* vero *formaliter* dicit

(1) Joannes a S. Thoma, *Cursus theol.* in I[a] Part., l. II, D. II, a. 2, diff. I. n. VIII ; Cf. Geny, *Critica*, p. 28-29, nota, in qua impugnat Schiffini. Idem videtur esse sensus Cajetani, quando opponit et explicat conceptum « formalem » et conceptum « objectalem » in *Enarratione*, loc. cit., p. 26.

(2) Frick, *Ontologia*, n. 5.

(3) Suarez, *Disp. Met.* II, s. 1. n. 1. Quo in loco, Eximius fuse exponit discrimen quod admittit inter conceptum *formalem* et conceptum *objectivum*. Attente legenti patebit eum non loqui de conceptu subjectivo sensu mere psychologico quem descripsimus, et conceptum ejus formalem idem esse omnino ac conceptum nostrum objectivum ; conceptum vero ejus objectivum non esse nisi objectum materiale prout repræsentatum, ergo objectum formale, prout infra dicemus. Addit tamen, et quidem recte, conceptum objectivum non semper esse veram rem positivam : « concipimus enim interdum privationes et alia quæ vocantur entia rationis, quia solum habent esse objective in intellectu ». Ex quo colligi posset conceptum objectivum secundum Suarezium identificari cum ratione objectiva seu esse objectivo mere intentionali quod determinat cognitionem et in quo attingitur subjectum. Tunc optime intelligitur cur Suarezius ad unitatem conceptus objectivi entis probandam, proficiscatur ab unitate conceptus formalis entis (sect. 2, n. 7-11), ut videbimus infra. Sed fatendum est hanc exegesim non concordare cum omnibus locis. — De hac distinctione inter conceptum formalem et conceptum objectivum, apud Suarezium, fuse loquitur Mahieu, *Fr. Suarez*, p. 79 ; haec distinctio re quidem vera multas patitur difficultates, sive in se, sive quoad mentem Eximii.

attributum directe inclusum in conceptu essentiali alicujus, sive sit sive non sit supra categorias. Vides differere utramque acceptionem.

*b*) « In sensu modernorum transcendens sæpe significat ens supra et extra alia entia. Sic *Deus transcendens* est supra et extra mundum, opponiturque deo immanenti pantheistarum, qui est esse formale rerum omnium » (1).

*c*) Secundum Kantium : « est *transcendental*, ce qui, antérieur à la connaissance, rend la connaissance possible. Par contre, est dit *transcendant*, ce qui ne peut tomber sous l'expérience immédiate ; le mot est donc synonyme de « métaphysique » (2).

P. Gredt distinguit inter *transcendentale* et *supertranscendentale* : « Ens, inquit, est transcendentale, quatenus dicitur de omni ente reali creato seu prædicamentali et de ente increato seu de Deo ; ens est supertranscendentale, quatenus dicitur de ente reali et rationis (de ente ficto) » (3).

B) **Differentiæ entis**, seu modi intrinseci, sunt primariæ determinationes quibus supremæ divisiones entis constituuntur ut tales et ab invicem diversæ : aseitas et abalietas, perseitas et inalietas..., seu id quo ens dicitur a se, ab alio... et primo determinatur.

Ratio autem cur hæ appellentur *differentiæ* est quia, sicut notio generis determinatur ad speciem per differentiam, ita secundum nostrum modum concipiendi qui componit et dividit, notio communis entis concipitur *quasi* contrahi ad inferiora per aliquam differentiam. Cum autem ens, ut dicemus, non sit univocum, ideoque non possit dici stricte contrahi ad inferiora, hæ differentiæ melius vocarentur « modi » quam differentiæ.

C) **Præcisio** rationis, seu **abstractio** (4), intelligitur operatio qua intellectus exprimit vel sibi repræsentat intentionaliter, ex pluribus quæ *re* sunt identica, unum tantum, omissis aliis. Fit ergo de realitate quæ est re una, sed quæ mentaliter quasi separatur et dividitur secundum varios respectus.

---

(1) *Ontologia*, p. 70, nota.

(2) A. Valensin, *Criticisme Kantien*, in « Dictionnaire apologétique », col. 736, note.

(3) *Elementa philosophiæ aristotelico thomisticæ*, t. II, p. 7.

(4) Le P. Blanche, dans les *Mélanges thomistes*, p. 240, distingue *abstraction* et *précision* : « L'abstraction envisagée d'une manière tout à fait générale consiste simplement à concevoir un élément sans rien concevoir de ceux qui lui sont unis dans la réalité, sans se les représenter comme joints à celui-là ou comme en étant séparés. » La précision comporte de plus « le retranchement, l'exclusion formelle des éléments que l'esprit laisse de côté ». En pratique cette distinction subtile n'est d'aucun usage.

Diverso modo dividitur, ut in thesi sequenti dicemus. Satis sit in præsenti eam distinguĕre in :

1. præcisionem *perfectam*, in qua ratio apprehensa non includit neque determinate, neque indeterminate alias notas quæ in re sunt cum ea identicæ : ita ratio generica relate ad differentias ;

2. præcisionem *imperfectam*, in qua ratio apprehensa et expressa non continet determinate alias notas, sed eas repræsentat indeterminate : ita color dicitur imperfecte præscindere a violaceo, cæruleo...

Hanc ultimam propugnamus in thesi.

D) **Inferiora entis.** — Inferiora alicujus conceptus objectivi communis intelligentur ea quæ sub extensione illius conceptus continentur. Inferiora autem entis illa dicuntur varia genera (et primo quidem summa omnium) quæ sub nota entis ordinari possent tamquam ejus subdivisiones, (fere sicut species ordinantur sub genere), illudque dividunt : *ens a se, ens ab alio, ens in se...* Quæ omnia obtinentur additione differentiæ ad ens.

E) **Una,** — ideoque ab omni alia distincta, quatenus in ordine *comprehensionis* unam notam determinatam objectivam exhibet, quæ sit in se indivisa, ita ut idem subjective et objective concipiamus mente, cum successive Deum, substantiam, accidens... « ens » vocemus.

1. Additur *simpliciter*, quatenus :

*a*) hæc unitas excludit omnem compositionem sive explicitam, sive implicitam et dicit de omnibus inferioribus aliquid, saltem intentionaliter, vel unum :

*b*) nullo complemento indiget ut in sua linea formali complete et metaphysice constituatur, h. e. exprimat totam realitatem et non tantum ejus partem seu formalitatem (sicut « animal ») ;

*c*) nullum respectum, quantumvis implicitum, ad quæcumque entium genera dicit ; quatenus ergo non significat, — dum *in se* tantum et ratione sui spectatur, — neque substantiam, neque accidens, neque finitum, neque infinitum, sed hæc omnia per modum unius repræsentat prout inter se conveniunt in essendo (1).

2. Unitas autem conceptus communis duplex distinguitur :

*a*) *perfecta*, quando conceptus dicit de omnibus et singulis infe-

(1) Ut in sua *Ontologia*, p. 133, dicit Urraburu : « videtur dari unus conceptus objectivus entis præcisus atque abstractus ab inferioribus in eo sensu ut intelligatur a nobis una simplex ratio entis ut sic, quin penitus mentem advertamus ad varia entium genera ».

rioribus aliquam rationem objectivam quæ sit in se vere una et applicetur eodem modo iisdem inferioribus : ita « animal » de Petro et de cane ;

b) *imperfecta*, quando conceptus dicit de inferioribus aliquam rationem objectivam in se unam quæ tamen valeat pro inferioribus inter se diversis et in eis diverso modo verificetur.

Hanc unitatem imperfectam solam propugnamus pro conceptu entis.

3. Rursus distinguitur unitas conceptus alicujus communis, quatenus verificatur in pluribus inferioribus quæ, licet re distincta, conveniunt tamen in una essentia, — in :

a) unitatem *physicam*, quando conceptus exprimit aliquam essentiam physicam quæ constituitur partibus realiter distinctis : ita *homo* qui constituitur corpore et anima ;

b) unitatem *metaphysicam*, quando exprimit aliquam essentiam metaphysicam quæ componitur partibus metaphysicis (ut aiunt), non realiter sed ratione distinctis cum fundamento adæquato in re, vel etiam partem essentiæ quæ ab alia in composito nonnisi modo imperfecto præscindat, (unde sequetur hanc unitatem metaphysicam posse dici vel perfectam vel imperfectam), dummodo sint *primæ* intentionis : ita « homo » quatenus concipitur *absolute* ut animal rationale, ita etiam attributa essentiæ divinæ ;

c) unitatem *logicam*, quando conceptus exprimit essentiam ut est terminus *secundæ* intentionis et reduplicative quatenus est in intellectu, seu secundum modum quo concipitur. Sic essentia abstracta quæ definitur qua talis per genus et differentiam.

Porro dicimus conceptui entis competere unitatem metaphysicam imperfectam si ut prima intentio accipitur, quatenus exprimit essentiam realem ; sed unitatem tantum logicam habebit, si reduplicative ut est in intellectu spectatur, non quatenus simpliciter præscindens ab inferioribus, sed quatenus oppositus eis et tantum negationem nihili exprimens, ut volunt Scotistæ.

Nota Bene. — 1. Hæc ultima divisio, ut in Introductione notavimus, denominationem potius impropriam accipit, ratione æquivocationis quæ pertinet ad verba « physica » et « metaphysica » ; sed non nostrum est impedire quominus hæc æquivocatio prævaluerit. Etsi tamen eam servare cogimur, modo paululum diverso ab aliquibus auctoribus declaravimus unitatem metaphysicam et logicam. Ita enim definiunt utramque, ut ens, secundum eos, non nisi unitatem logicam habeat ; quando vero probant postea omne ens esse unum, fatentur omnes unitatem quæ convenit omni enti reali qua tali esse unitatem realem, non vero logicam : quæ duo cohærere vix posse videntur et novam æquivocationem gignunt.

2. Patet quæstionem quæ nunc movetur, tantum circa unitatem quæ sit *rationis*, seu in ordine conceptuum, versari, minime vero circa hanc unitatem quæ esset *in re*, de qua loquuntur Pantheistæ.
3. Verbum « simpliciter » caute distinguendum est a verbo « perfecte ».

III. **Prædicatio formalis et identica, — Per identitatem et per similitudinem.** — Ut melius præcaveatur difficultatibus quæ a multis moventur de unitate conceptus entis, statim dicemus aliquid de variis modis secundum quos prædicatum tribuitur subjecto in sermone.

Porro hi modi possunt dividi :

1. Ex parte subjecti repræsentati, in :

*a*) Prædicationem **formalem,** quando prædicatum quod tribuitur subjecto pertinet ad ejus comprehensionem seu est de ratione ejus, vel est constitutivum intrinsecum essentiale ipsius subjecti. Sic prædicatum omnium definitionum et judiciorum analyticorum : « animal rationale » in definitione hominis, vel « contingens » in propositione « mundus est contingens ».

b) Prædicationem **identicam,** quando prædicatum non est de ratione subjecti, sed ad illud pertinet materialiter et identificatur cum eo in concreto : sic animalitas non est formaliter rationalitas, sed tantum identice in homine concreto ; sic etiam limes quantitatis non est formaliter quantitas, sed tantum *identice*.

2. Ex parte modi repræsentationis, in :

*a*) Prædicationem **per identitatem formalem,** quando nempe nota quam repræsentat prædicatum tribuitur subjecto secundum similitudinem perfectam: sic ratio longitudinis, latitudinis, ponderis,... quæ absolute immutata et secundum eumdem sensum et realitatem prædicari potest de quocumque corpore ; item, servatis servandis ut explicabitur, omnis ratio univoca metaphysice.

*b*) Prædicationem **per simplicem similitudinem,** quando nota prædicati tribuitur subjecto secundum similitudinem imperfectam, quæ, ut videbimus, est *analogia*, et supponit participationem inæqualem ejusdem notionis ex parte variorum subjectorum : sic præcise *ens* prædicatum de Deo, de creatura...

Quibus modis prædicationis, tertius addi potest qui a schola Cajetani sæpe usurpatur, quem vero postea crisi subjiciemus :

*c*) Prædicationem **per identitatem proportionalem,** secundum quam aliqua ratio communis, variis subjectis applicata, intelligitur significare habitudinem illorum ad præstandum suo quoque modo aliquem effectum formalem ipsa ratione communi expressum. Sic

Deus et creatura dicuntur *ens* quatenus habent habitudinem ad intrinsece fundandum suo modo actum essendi.

Explico. — Ad quam divisionem melius intellegendam, nota :

1. *Identitatem* alio modo dividi solere a scholasticis, ut infra videbimus in sectione II[a], p. 333. Distinguunt enim identitatem *numericam* seu realem quæ est convenientia rei secum ipsa, et identitatem *logicam*, quæ est convenientia rerum similium in uno conceptu. Porro, si prior modus prædicationis supra descriptus potest æque referri secundum varios casus ad identitatem realem vel ad logicam, non omnes scholastici (1) concedent duos posteriores modos posse referri ad identitatem logicam, sed multi dicunt eos pertinere ad identitatem realem tantum. Etenim identitas logica sic a P. Schiffini describitur : « conceptui identitatis (realis) quem declaravimus, affinis est conceptus similitudinis, eaque viget inter entia plura numero, quæ in aliquo conceptu uno objectivo conveniunt. Quare, extenso nomine, haud raro appellatur « identitas », non idcirco quod ea quæ dicuntur similia, identificantur inter se, sed propterea quia identificantur cum illo conceptu uno objectivo cum quo comparantur vel comparari possunt » (2). Ex qua notione apparet identitatem logicam dicere *similitudinem perfectam* ideoque solum convenire cum identitate nostra formali. Hæc autem identitas formalis de qua loquimur, prout opponitur identitati numericæ, supponit vel pluralitatem rerum quæ inter se similes dicuntur et in eodem conceptu conveniunt, vel, si agitur de identitate repræsentationis, distinctionem inter rem repræsentatam et conceptum eum repræsentantem (3).

2. Distinctio quam hic ponimus inter varios modos secundum quos conceptus prædicari potest, supponit conceptum habere valorem repræsentativum ex se, imo habere quod dicitur « contentum » (un contenu), non autem solis relationibus constitui... Unde implicat, ut supra diximus cum Schiffini, possibilitatem instituendi comparationem inter conceptum objectivum et rem quam exprimit.

Si autem ultra progredimur et instituitur hæc comparatio inter res et conceptum quatenus hic est *repræsentativus intentionaliter*, seu est rebus *similis in intentione*, jam duplicem similitudinem nobis distinguere licet, aliam perfectam, aliam imperfectam. Porro quotiescumque inter conceptum objectivum prædicati et rem quæ per subjectum attingitur, similitudo ita perfecta habetur ut de variis subjectis similibus, quibus competere potest, absolute immutata verificetur sive quoad rationem abstractam, sive quoad modum in concreto, tunc dicimus notionem prædicari per *identitatem formalem*. Quando vero non est nisi imperfecta, prouti habetur cum de diversis secundum analogiam prædicatur, tunc dicimus notionem prædicari per

---

(1) Dico « non omnes » : nam dantur tamen qui hoc concedant, ut patebit ex nota 1 pag. seq., de Cajetano. Nec ipsi videmus cur non posset extendi sensus identitatis logicæ ad convenientiam per simplicem similitudinem sicut et Cajetanus eam extendit ad identitatem suam proportionalem.

(2) *Principia philosophica*, n. 461. Dans le langage courant on appelle « identiques » deux choses qui ont entre elles une ressemblance parfaite.

(3) Cf. Suarez, *De Anima*, l. III, c. 2, n. 25 ; Dunan, *Essais de philosophie générale*, p. 149-152.

*simplicem similitudinem* (1). Celerum de hac ultima prædicatione plura dicemus postea (2).

3. Magnum datur discrimen inter prædicationem identicam et prædicationem formalem. Nedum confundi possint, fere sola prædicatio formalis recte dicetur vel per identitatem formalem vel per similitudinem, non autem ita prædicatio identica.

Attendendum est præterea ad aliam locutionem, videlicet « prædicationem formaliter identicam », quæ passim usurpatur sive pro prædicatione formali, sive pro identica. Tunc oportet ex contextu discernere quonam sensu sumatur.

IV. **Status quæstionis.** — 1. Si jam supponimus ens *prædicari* de omni realitate quæ non est omnino nihil, imo et prædicari formaliter de omnibus entibus quorum essentia in conceptus reales solvi potest, quæstio movetur utrum de ultimis differentiis entis, quæ simplicissimæ videntur, etiam formaliter prædicari queat : si enim addunt aliquid supra ens, jam non sunt qua tales formaliter ens : si vero nihil addunt, quomodo possunt illud « differentiare » ? — Cui quæstioni respondet Iª Pars : cum dicat ens *esse* transcendentale sensu stricto ideoque prædicari formaliter etiam de differentiis suis ultimis quibus ipsum contrahitur.

2. Quo posito, quæritur *utrum*, et, quatenus affirmative, *quomodo* conceptus entis præscindat ab inferioribus suis. Si enim est

---

(1) Cajetanus in suo Opusculo *De nominum analogia*, c. VI, similem omnino divisionem prædicationis et repræsentationis ex parte conceptus suggerit, quando distinguit inter « *identitatem omnimodam* rationis rei significatæ » supra quam fundatur univocum, et « *identitatem proportionalem* » supra quam fundatur secundum eum analogum et quam antea exposuimus. Quo posito concludit : « fatendum est quod ad hoc quod aliquis terminus denominetur superior aut communior, oportet ut rem unam et eamdem in utroque ponat ; sed sophisma consequentis committitur, inferendo ex hoc : « ergo oportet quod dicat rem unam et eamdem omnino ». Et est semper sermo de identitate secundum rationem seu definitionem. Identitas enim et unitas continent sub se non solum unitatem et identitatem omnimodam, sed proportionalem, quæ in analogi nominis ratione salvantur. Negandum est igitur quod in analogis non prædicatur idem de uno et alio analogato, quoniam unum et idem proportionaliter de omnibus analogatis dicitur ; et propterea inter prædicata non convertibilia numerandum est » (ed. de Maria, p. 267). Prædicationem analogiæ alio modo ac Cajetanus postea explicabimus, sed notandum erat « identitatem » quæ est in prædicatione non unam esse secundum eum.

(2) Il ne saurait évidemment être question de supposer entre le concept et les choses une similitude *homogène* à la similitude des choses entre elles ; il s'agit seulement d'une similitude *intentionnelle* qui exprime la valeur représentative du concept (*valor in repræsentando*) et fonde sa valeur d'attribution (*valor in prædicando*). Pour mystérieuse que reste cette similitude, ou si l'on veut, ce pouvoir d'expression du concept, la critériologie établit péremptoirement que les concepts élémentaires tout au moins ne peuvent être expliqués autrement si l'on veut éviter le nominalisme et le conceptualisme pur : c'est aussi bien l'explication que suppose constamment S. Thomas. Voir supra, Introduction, p. 67-69.

transcendentalis et de omni quocumque ente valet, videtur omnia in sua comprehensione continere, ideoque a nullo præscindere. Porro propugnat IIª Pars conceptum objectivum entis simpliciter, etsi imperfecte, præscindere a suis inferioribus.

3. Ex qua solutione, sequitur tamquam Corollarium necessarium, conceptum entis esse simpliciter unum, etsi rursus imperfecte, et exhibere aliquam rationem vere unam et eamdem, sive concipimus ens *absolute* quin illud referamus ad inferiora, sive prædicamus illud modo indeterminato et communi de inferioribus. Et hæc est IIIª Pars.

Sed fatendum est hanc positionem non ab omnibus admitti. Unde :

V. **Variæ sententiæ.** — 1. **Scotistæ,** — sin minus Scotus, negant ens ita transcendere sive modos quibus contrahitur ad Increatum et creatum, sive passiones suas (unitatem, veritatem, bonitatem), sive suas differentias ultimas, ut possit prædicari formaliter de eis ; aliis verbis, hæc omnia non sunt quidem omnino nihil juxta eos, sed ita sunt improprie ens ut nequeant dici *formaliter* ens. Sic propositio « aseitas est ens » non est vera, si « ens » tribuitur aseitati in sensu *formali* : nam dicunt formam entis non contineri in comprehensione aseitatis ; quare hæc propositio non est vera nisi habeatur prædicatio in sensu *identico*, quo videlicet affirmatur aseitatem pertinere ad aliquod subjectum quod sit formaliter ens (1).

Unde patet eos contradicere nostræ primæ Parti ac proinde ceteris : negata enim transcendentia entis, consequenter, quoad secundam et tertiam, dicunt, conceptum entis perfecte præscindere ab inferioribus ideoque habere unitatem perfectam, imo hanc unitatem ita perfectam intellegunt ut sit secundum identitatem formalem ideoque univoca. Cum autem hic modus unitatem intelligendi spectet relationes entis ut sic ad sua inferiora, de eo in præsenti thesi non agemus, sed in sequenti tantum.

2. **Schola Cajetani,** — sin minus Cajetanus ipse (2), tenet primam

(1) Cf. Boyvin, *Philosophia Scoti*, Metaphys., P. I, d. I, c. 1, q. 6 (edit. Venetiis, 1701, p. 36) ; — Mastrius, *Metaphy.*, disp. II, q. 7, a. 1, n. 176 sq.

(2) « Secundum veritatem analogum (ens) ut superius prædicatur de analogatis, et non sola voce commune est eis, sed conceptu unico porportionaliter ; cujus unitas ad hoc quod prædicatum aliquod superioris rationem habeat, sufficit : quia superius nihil aliud sonat, quam unum prædicatum ad plura se extendens : unum autem, non per accidens, aut congregatione (sicut acervus lapidum), sed per se, constat esse unum etiam proportione » (*De nominum analogia*, c. vi, edit. de Maria, p. 265). Quod sic explicant hodierni Cajetanistæ : « Le concept d'être a bien une

partem thesis ; non vero secundam et tertiam. Contendit enim non dari conceptum entis simpliciter unum, sed tantum *secundum quid ;* nam hic conceptus, juxta eos, ita impropric et imperfecte præscindit ab inferioribus, ut ex se semper dicat, saltem implicite, relationem ad inferius de quo prædicatur, ideoque a multiplici inferiorum diversitate non præscindat, sed actu et immediate eorum differentias *secundum proportionem* cum propria determinatione contineat, non explicite quidem sed implicite, modo confusivo (1). Unde non tam unus est dicendus quam multiplex.

Brevi, dicunt conceptum entis non esse compositum neque unum aggregatione, sed esse unum per se, ita tamen ut non sit nisi « proportionabiliter unus », seu secundum « identitatem proportionalem », ut loquitur Cajetanus in opusculo *de conceptu Entis* (2).

---

certaine unité : c'est ainsi que nous pouvons penser à l'être sans penser *explicitement* à ses analogués : Dieu et la créature, la substance et l'accident ; c'est ainsi encore que la métaphysique, qui a pour objet l'être en tant qu'être, peut être une science. Mais l'unité de ce concept n'est pas absolue, car il contient *actuellement* et *implicitement* une multiplicité. Il est impossible, en effet, de concevoir positivement l'être actuel dont l'actualité est essentiellement variée, sans penser confusément ou implicitement à l'être qui existe par soi et à l'être qui n'existe pas par soi... Voulons-nous abstraire l'être de ses analogués ? Nous le définissons : ce dont l'acte est d'exister. Mais même alors ce rapport étant essentiellement varié ne peut être *conçu* sans qu'on pense au moins *confusément* aux membres de la proportion dans lesquels il se réalise » (Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 538). Sed fatendum est ipsum Cajetanum talia non dicere, imo oppositum suggerere. Dicit quidem oportere « duplicem analogi mentalem conceptum distinguere, perfectum et imperfectum et dicere quod analogo et suis analogatis respondet unus conceptus mentalis et tot perfecti quot sunt analogata » (loc. cit., c. iv, p. 258), quod ab omnibus cujuscumque scholæ admitti potest ; sed capite sequenti, ubi de natura abstractionis analogi ab analogatis, aperte scribit : « sicque fit ut in analogo secundum identitatem in se clausam; ad diversitatem rationum in se quoque clausam comparato, abstractio quædam (quæ non tam abstractio quam quidam abstractionis modus est) inveniatur ; propter quam non solum ab analogatis (puta substantia et quantitate) analogum, puta ens, abstrahere dicitur, ut supra diximus, sed ab ipsis ejus rationibus, seu a diversitate ipsarum rationum ejus, puta, rationis entis in substantia et rationis entis in quantitate » (ib., p. 264). Ex quibus manifeste patet Cajetanum negare ens non posse *concipi*, quin attendatur, saltem confuse, ad membra proportionis in quibus realizatur. Unde in textu, loquentes de adversariis, diximus : « sin minus Cajetanus ».

(1) De modo quo hæc inferiora in conceptu entis continentur implicite non concordant veteres thomistæ, ut videre est apud Suarez, *Disp. Met.* II, s. 2, n. 4. Ceterum de hoc puncto fusius agitur in thesi sequenti.

(2) Quam sententiam sic exponit P. de Sán, *De Deo*, I, p. 246 : « Concipiendo ens in communi, concipimus quidem distincte, illam quasi habitudinem ad intrinsece præstandum effectum formalem essendi in qua omnia prædicamenta inter se proportionaliter identificantur ; ipsasmet vero naturas prædicamentales quæ substant tali habitudini, non concipimus conceptu illo nostro entis in communi nisi sub confusione quadam. Patet id ex eo quod volendo declarare quid sit ens in communi, dicimus illud esse id quod quomodocumque se habet ad intrinsece fundandum actum essendi ; pronomen quippe *id*, in tali declaratione positum, diversas naturas prædicamentales nonnisi confuse et indeterminate significat. Quatenus

Contra hanc sententiam tenet secunda et tertia Pars unitatem conceptus entis eam esse ut prædicari possit de omnibus secundum eamdem significationem, quatenus nempe significat ea esse « aliquid cui competit esse aliquo modo », quin de illo modo quicquam dicatur ; negat ergo formaliter assertionem illorum qui tenent, cum P. Garrigou-Lagrange, fieri non posse ut ens actuale concipiatur quin confuse et implicite cogitetur ens a se et ens ab alio (1). De natura autem illius unitatis et quid sentiendum sit in specie de unitate seu identitate proportionali, quam propugnant Cajetanistæ, in thesi sequenti tantum dicemus.

3. **Suarezius,** — contra Cajetanum contendit conceptum entis etsi non univocum, ita tamen esse unum, qui ex se ab inferioribus stricte præscindat (2) ; imo hæc unitas stricta ei tam evidens et probata videtur ut non dubitaverit affirmare hanc sententiam esse multo certiorem quam analogiam entis (3).

Ut videbimus infra, hæc sententia varias patitur interpretationes, quando applicatio conceptus ad inferiora est definienda et fortasse in enucleatione hujus unitatis, paululum a Suarezio discedemus. Attamen quoad id quod ipse affirmative ponit, ejus sententiam

---

igitur conceptus entis in communi in identitate proportionali unit et confundit quodammodo inter se diversas naturas prædicamentales, is conceptus entis est per se unus et imperfecte præcisus a propriis suorum inferiorum conceptibus ». Ceterum qui sententiam Cajetani in Opusculis supra citatis propugnatam et quidem sæpe modo valde obscuro expositam, intelligere cupiunt, P. DE SAN, in *Tractatu de Deo Uno*, t. I, p. 236-262 adire possunt. Doctrinæ Cajetani secundum aliqua minuta c. I auctor contradicit, sed eam quoad fundamentalia sequitur et modo multo clariore quam ipse Cajetanus præ se fert.

(1) Cf. notam præcedentis paginæ.

(2) *Disp. Met.* II, s. 2 et XXVIII, s. 3.

(3) *Disp. Met.* II, s. 2, n. 36 : « Assero omnia quæ diximus de unitate conceptus entis longe clariora et certiora videri quam quod ens sit analogum ; et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus ; sed si alterum negandum esset, potius analogia quæ incerta est, quam unitas conceptus, quæ certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda ». Cf. Disp. XXVIII, s. 3, n. 9.

Ejus sententia a fideli discipulo sic compendiose proponitur : « Conceptus entis *simpliciter* præscindit a suis inferioribus, quatenus nullum ex suis inferioribus *determinate* (h. e. prout *tale* ens) actu continet ; sed non *perfecte* præscindit, quatenus omnia sua inferiora, cum suis modis contrahentibus continet *indeterminate*, prout sub communi entis ratione conveniunt, i. e. prout sunt *entia :* quidquid enim realitatis est in inferioribus et in modis contrahentibus, est formaliter ens. Ergo est simpliciter unus sed non perfecte. Interdum videtur Suarez defendere perfectam præcisionem, sed reipsa perfectam præcisionem diserte excludit, uti patet ex *Disp. Met.* II, s. 6, n. 10. Rursus interdum videtur defendere unitatem perfectam ; sed quidquid contendant nonnulli, inter quos P. DE SAN, *de Deo uno*, t. I, p. 261, nota, Suarez diserte excludit unitatem perfectam ». Cf. *Disp. Met.* II. s. 2, n. 17, 30 ; XXVIII, s. 3, n. 21 ; XXXII, s. 2, n. 15 et 16.

omnino admittimus et quidem cum compluribus thomistis, v. g. cum Javello, Capreolo et Soto. Iterum tamen notemus nos potius de *simplici* præcisione entis ab inferioribus quam de *stricta* loqui ; stricta enim, siculi perfecta præcisio, univocitatem redolet quam postea omnino rejiciemus.

VI. **Certitudo thesis.** — Præcisione facta a verbo *simpliciter*, omnes partes proponuntur ut *certæ*, nec instantiam Scotistarum contra transcendentiam æstimamus ullo modo probabilem. Verbum *simpliciter* eo sensu quem diximus intellectum, præsertim propter reverentiam, concedimus non esse certum, sed saltem *summe probabile* existimamus.

Ceterum thesis potius declaratur quam proprie probatur.

## DECLARATIO.

### Iª PARS. — Notio entis est transcendentalis.

1° — *Prob. ex proprietatibus notionis entis.*

Illud est transcendentale quod est omnibus quæ sunt vel esse possunt quoquo modo commune et essentiale. *Atqui* notio entis ut sic est omnibus omnino communis et essentialis. *Ergo.*

Ad minorem. *a*) Omnibus quæ sunt vel esse possunt, seu quæ non sunt omnino nihil convenit prædicatum « Ens », saltem eo sensu quod non sunt nihil. *Atqui* quod ita convenit omnibus dicendum est eis *commune.*

Præterea nullum ens ab alio distingui potest nisi hoc prædicato, et id quod significat « ens » idem est quod pluribus tribuitur.

*b*) Nihil est tam *essentiale* alicui quam esse ens, seu aliquid, seu non-nihil : secus enim revera nihil esset simpliciter. Non quod « ens » exhibeat essentiam specificam vel rationem genericam aut differentialem, sed exprimit tantum aliquid quod aliquo modo sit.

2°. — *Prob. directe contra Scotistas.*

Illa notio transcendit differentias suas formaliter quæ in earum comprehensione includitur, ita ut de eis formaliter prædicari possit. *Atqui* talis est ratio entis. *Ergo.*

Ad minorem. Si aseitas non esset formaliter ens, jam esset nihil. Ergo nullam differentiam realem introducere posset in rationem

entis. Repugnat enim nihilum distinguere ens ab inferiore, illudque quocumque modo determinare.

« Nec arguatur ex notione *limitis*, qui, etsi nihil sit positivum, attamen determinat lineam in genere quantitatis ; nam limes vel concipitur ut ipsum ens in quantum se extendit usque huc et non ultra, — vel ut purum non-ens et tunc non potest dici positive determinare » (1). — Quæ quidem ultima animadversio oblivioni non erit danda, quando de limitatione τοῦ « esse » agemus.

3°. — *Prob. idem sub alia forma.*

Quod est positivum et dicit relationem ad esse includit formaliter, seu essentialiter ens. *Atqui* sive modi sive differentiæ entis sunt quid positivum. *Ergo.*

Ad minorem. Quodlibet constitutivum entis nequit concipi nisi positivum, nec ulla « differentia posset inveniri quæ esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia » (2). Atqui modus vel differentia est constitutivum entis. Ergo.

### IIa PARS. — Simpliciter præscindit ab inferioribus.

Illa notio simpliciter, etsi imperfecte, præscindit a suis inferioribus quæ in se est objective una, nec ulla sua inferiora determinate significat sed tantum indeterminate.

*Atqui* notio entis est objective una, nec quicquam dicit de variis modis secundum quos inferiora sua inter se diversificantur, sed tantum id quo hæc secundum se tota nihilo opponuntur. *Ergo.*

Minor evolvitur duplici argumento :

A) *Ex analysi conceptus nostri entis*, patet nos per conceptum entis unicam repræsentationem habere :

*a*) quæ ita simplex menti appareat ut in nullam aliam resolvi possit, nec ullam perfectionem seu determinationem dicat præter seipsam : in sua enim pauperrima comprehensione, nihil dicit nisi « aliquid », seu « id cui competit esse », cujus « actus est esse », — quæ idem sonant. « Sentimus autem nos posse illam rationem mente volvere quin de differentiis per illum eumdem actum (ullo modo) cogitemus » (3). *Sed* quod est maxime simplex, est vere unum. *Ergo.*

*b*) quæ, applicata rebus maxime diversis, totam realitatem eorum,

---

(1) Geny, *Metaphysicæ generalis elementa*, p. 19.
(2) Urraburu, *Ontologia*, p. 137.
(3) *Ibid.*

ad differentias ultimas usque aliquo modo exprimit, quatenus per eam tantum significatur id in quo omnes *res* et differentiæ rerum inter se conveniunt et similes sunt, quod videlicet essentiam realem habent et sic non sunt nihil. *Sed* illud quod totam realitatem inferiorum etiam diversissimorum exprimit, ab eis imperfecte præscindit. *Ergo.*

B) *Idem sub alia forma* (1). Voces significant immediate res prout conceptas. Unde ibi plura sunt concepta, ibi plures significationes vocum et, vice versa, ubi una est vocis significatio, ibi unum objective conceptum.

*Atqui* vox Entis non solum materialiter est una, sed etiam formaliter seu secundum significationem, etsi de diversissimis dicatur.

Etenim : *a*) « Audito nomine entis, experimur mentem nostram non distrahi neque dividi in plures conceptus, sed colligi potius ad unum, sicut cum concipit hominem, animal et similia » (2).

*b*) Audito nomine entis, non cogitamus diversas res secundum proprias earum notas, v. g. substantiam vel accidens, finitum vel infinitum, sed hæc omnia per hunc conceptum nobis repræsentamus, quatenus aliquo modo conveniunt in hoc quod sunt aliquid et essentiam realem habent. Sic cum dicimus : « Deus est ens, Petrus est ens », cogitamus tantum eos habitudinem dicere ad esse nec quicquam dicimus aut cogitamus de modo secundum quem hæc habitudo in actum exserere possit. Unde conceptus objectivus entis non dicendus est unus unitate tantum collectionis, sed unitate formali.

### III^a PARS. — Est simpliciter una, etsi imperfecte.

*I^m MEMBRUM : Est simpliciter una.* — Quæ probatio plura complectitur :

1. Quod dicat rationem objectivam vere unam, sequitur immediate ex præcedentibus : dicit enim de quocumque ente prædicatur, aptitudinem seu relationem ad esse et applicata diversissimis significat tantum hæc esse aliquid et opponi nihilo.

2. Quod notio entis excludat omnem compositionem sequitur ex ejus absoluta simplicitate supra descripta.

3. Quod nullo complemento indigeat ut metaphysice valeat, patet, siquidem ex se sola, sine ullo addito, exprimit et repræsentat omne quodcumque ens secundum suam integritatem.

---

(1) Ex Suarezio, *Disp. Met.*, loc. cit., n. 9-11.
(2) Suarez, *ibid.*

4. Quod denique nullum respectum etiam implicitum ad aliud dicat, sic rursus probatur :

Quælibet ratio objectiva intelligi potest præcisione facta ab omnibus aliis quæ essentiam ejus non constituunt, ut manifestum est ex vi præcisiva mentis nostræ. *Atqui* nullus ex modis intrinsecis, neque ulla ex differentiis primariis entis constituunt ejus essentiam vel spectant ad ejus intellegibilitatem. « Nam ratio entis simplicissima est, reperiturque sine modo perseitatis in accidentibus et sine modo accidentis constitutivo in substantia, sine aseitate in creaturis ac sine abalietate in Deo. Atqui nullibi reperiri potest ratio aliqua sine omnibus constitutivis suæ essentiæ. Ergo nulla differentia, nullusque modus entis spectat ad essentiam ac rationem entis nec proinde ad ejus intelligibilitatem ».

2^m^ *MEMBRUM : Est imperfecte una.*

Conceptus imperfecte unus dicitur qui, cum sit in se unus, verificetur in diversis inferioribus diverso modo.

*Atqui* ita est de conceptu entis. *Ergo.*

Ad minorem. Illa verificant eamdem rationem objectivam diverso modo quæ, quatenus differunt, hanc rationem objectivam verificant. Atqui differentiæ entis, ideoque entia differentia, non tantum quatenus sunt, sed quatenus sunt talia et diversa, sunt ens et verificant eamdem notionem entis. *Ergo.*

## COROLLARIA.

I. *Ergo ens non potest definiri*, quippe quod transcendat et genera et differentias. Imo nequit stricte *declarari* : nam nihil est notius quam ens. Ergo tantum describitur.

II. *Ergo conceptus entis, potest usurpari in syllogismo ut medius terminus.* Est enim formaliter unus et significatio ejus est eadem. Sic valet syllogismus : « Omne ens est bonum, atqui omnis causa est ens. Ergo omnis causa est bona » (1). Ut autem postea dicetur, et ex thesi præsenti sequitur, ejus unitas non est unitas univocitatis, sed analogiæ tantum ; unde in his et similibus casibus non intelligendus est conceptus entis *unus* sensu *perfecto*, qui implicat possibi-

(1) Frick, *Ont.*, n. 8-10.

litatem prædicationis secundum identitatem formalem, sed unus sensu quodam *imperfecto*, etsi simplici, qui implicat prædicationem secundum simplicem similitudinem (seu analogiam, ut infra explicabitur).

III. *Ergo conceptus entis ut sic est unus logice.* Etenim ex definitione unitatis logicæ, talis est conceptus qui partes essentiæ exprimere potest quæ inter se imperfecte distinguuntur. Porro conceptus entis ut sic, quatenus simpliciter præscindit ab inferioribus, differt ab omnibus aliis conceptibus, dum supponitur implicite ab iis omnibus, quatenus omnes quid positivum et intelligibile dicunt.

Quo sensu recte dici potest differentias entis *indeterminate* contineri in conceptu entis, quatenus nihil sunt nisi capacitas existendi. Sic abalietas potest de eo indeterminate prædicari ; nam differentia *abalietatis* indeterminate sumpta non est amplius abalietas sive proprie, sive improprie, sed est mera capacitas existendi.

IV. « Ergo ens in se præcise et absolute consideratum, dato quod haberet unum conceptum, qui possit convenire omnibus suis contentis non est univocum, nec æquivocum, nec analogum. Nam univocum non est, nec æquivocum, nec analogum, nisi ut comparatur suis contentis, secundum unum aut plures conceptus... Sed ens sic consideratum (in nostra præsenti thesi) non comparatur suis contentis. Ergo ut sic non est univocum, nec æquivocum nec analogum » (1).

V. *Ergo ens non distinguitur ex natura rei ab inferioribus in quibus verificatur* (2), — prouti dicunt Scotistæ. — Inferiora enim entis illud essentialiter includunt in sua definitione, quippe quod eis conveniat per seipsum ; porro nulla ratio objectiva distinguitur ex natura rei ab eo in cujus definitione includitur. — Præterea ipsum ens, etsi differentias inferiorum non continet sensu stricto, tamen de eis omnibus prædicari potest et debet, ideoque illas omnes repræsentat ; ratio autem hujus modi non potest ex natura rei distingui ab illis in quibus verificatur.

(1) Javelli, *in Metaphy.*, q. I, Venetiis, 1576, p. 48 b.
(2) Cf. B. Franzelin, *Quæstiones selectæ.*, p. 70-73.

## SCHOLIA.

I. **Factum multiplicitatis entium.** — Ex thesi præcedenti, prædicatum *Ens* est omnium communissimum, et quidem essentiale, quippe quod omnibus, quibus aliquo modo competat esse, conveniat, et simul id totum quod sunt exprimat.

Ex alia vero parte, non minus certum exstat idem prædicatum *ens* distribui in *subjecta* varia quæ dicenda sint :

1. Vel SIMPLICITER PLURA, h. e. multiplicia et distincta quoad solum numerum, si prædicatur de subjectis quæ eamdem rationem determinatam entis verificant. Sic, quando dico ; « Petrus est homo. Paulus est homo »... eamdem rationem specificam entis, quæ est humanitas eis tribuo ; subjecta vero hujus attributionis remanent distincta.

2. Vel SIMPLICITER DIVERSA, quæ nempe non tantum numero, sed genere vel specie differunt, si *non eamdem* rationem entis determinatam verificant : sic mineralia, vegetalia, animalia varia, homo, angeli...

Hanc autem pluralitatem numericam, simul et diversitatem qualitativam entium admittimus ut evidentem et stricte objectivam, nec ullo modo eam hic intendimus stabilire : hoc enim onus epistemologiæ incumbit, prouti saltem hujusmodi factum omnino perspicuum justificatione indiget.

II. **Divisiones entis ut sic,** quatenus variis subjectis essentialiter tribuitur. — De hac divisione nota tantum agi de Ente *reali*, quippe quod solum sit proprie ens, et quidem primo et per se de Ente ut est *nomen*.

Porro Ens reale multipliciter dividitur, nempe in :

1. ENS IN ACTU et ENS IN POTENTIA. Primum dicit ens quod existit in rerum natura (ens ut participium), alterum autem ens quod non existit in re, sed potest existere. Juxta hanc divisionem, quæ est omnium maxime generalis, ens describi posset modo magis præciso : « id cui competit esse in rerum natura sive actu sive potentia tantum ».

Ad quam divisionem nota :

*a*) Hæc divisio non universaliter valet nisi in ordine *extensionis* sumitur, non vero in ordine comprehensionis, ut in parte II ostendimus.

*b*) Non est confundenda cum distinctione inter ens ut participium et ens ut nomen, de quo in thesi. Etenim ens in potentia dicit essentiam realem, abstrahendo ab existentia non *præcisive*, h. e. neque includendo, neque excludendo eam, sed *negative*, h. e. eam explicite negando. — Præterea ens in potentia, ut excludens omnem existentiam, opponitur quidem enti in actu, sed non potest exprimi determinate nomine *ens*, quod præscindit tantum ab existentia, nisi addatur : « possibile » (1). — Propter hanc oppositionem, ens in actu et ens in potentia (de quibus infra) dicuntur dividere ens ut nomen primario et adæquate, tamquam inferiora (2).

2. Ens a se et Ens ab alio. Ens a se habet a seipso suam actualitatem, seu ei competit esse per essentiam ; hujusmodi ens est increatum, infinitum, unicum, actus purus : est ipse Deus.

Ens ab alio non habet a se suam actualitatem, sed ab alio accipit. Aliis verbis, ei competit esse non per essentiam, sed per participationem : est creatum, finitum, multiplex, actus potentia mixtus (quocumque modo hæc mixtio explicatur).

3. Ens in se et ens in alio. Ens in se seu *substantia* est ens cui competit esse non in alio, hoc est esse per se, seu in se et non in subjecto cui inhæreat : Petrus, canis Azor sunt substantiæ.

Ens in alio, seu *accidens* est ens cui competit esse in alio, tamquam in subjecto cui inhæreat : color, tristitia. Novem dantur classes supremæ, seu summa genera accidentium in divisione categoriarum Aristotelica, de quibus alibi fit sermo.

Ad quam divisionem nota :

*a*) « Ens per se » a variis auctoribus usurpatur sive pro ente a se, sive pro ente in se : unde semper ad contextum est attendendum.

*b*) Substantia quæ convertitur cum ente in se duplici sensu usurpatur a scholasticis (et quidem ab eisdem) : sive sensu *transcendentali*, et tunc valet pro ente a se et pro ente ab alio, sive sensu *prædicamentali*, et tunc non valet nisi de ente ab alio, ita ut divisio in substantiam et accidens (decem categorias seu prædicamenta) dividant tantum ens ab alio.

III. **De Mente S. Thomæ.** — Aliquos tantum seligamus textus qui clare ostendant Sanctum Doctorem unitatem simplicem notionis entis accepisse :

---

(1) Ad rem Suarez, *Disp. Met.* II, s. 4. n. 9.
(2) Suarez, *ibid.*, n. 10.

1. « Esse commune, sicut in intellectu suo (h. e. in conceptu, seu in ratione sua objectiva) non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam præcisionem additionis » (1). Quem locum sic interpretatur Cajetanus : « Esse namque commune per intellectum in sua abstractione acceptum nullam contractionem includit : secundum vero quod est extra intellectum, sine contractione non invenitur ». Idem Cajetanus in eodem Commentario, paulo antea scripserat : « Pono opinionem S. Thomæ ex duabus conclusionibus eliciendam. Quarum prima est ista : ens significat unum conceptum *formalem communem* in repræsentando substantiæ et accidenti, Deo et creaturæ ; secunda est ista : ens significat ut conceptum *objectalem* aliquod reale inventum in omnibus generibus distinctum secundum rationem a propriis conceptibus objectalibus omnium generum, nullum gradum supra naturas genericas, specificas et individuales exprimens » (2). Quæ ex se sunt aperta.

2. « Oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens ; sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto, quia quælibet natura essentialiter est ens... sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum qui nomine entis non exprimitur » (3). Et pergit declarans varios modos qui addunt notioni communi. Unde sic arguitur : « Confusus entis conceptus non includit in intellectu suo, i. e. in sua ratione objectiva, aliquam additionem seu aliquem gradum determinatum entitatis, v. g. substantiam et accidens, necessarium et contingens, imparticipatum et participatum, irreceptibile additionis et non irreceptibile additionis : aliter enim omnes aliæ conceptiones intellectus non acciperentur ex additione ad ens, nihilque dicerentur addere supra ens. Ergo confusus entis conceptus præscindit a quolibet determinato gradu entitatis ac proinde est conceptus unus, communis Deo et creaturæ, substantiæ et accidenti ».

3. « Intellectus, cum sit una vis, est ejus unum naturale objectum cujus per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores qui sunt visibiles ; quod non est aliud quam ens » (4). Porro quod in sua comprehensione omnia ab intellectu cognita complectitur, Deum et creaturam sub comprehensione una, seu conceptu objectivo uno qui eis sit communis repræsentat. Rursus : « illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens cujus intellectus includitur in omnibus, quæcumque quis apprehendit » (5). Porro quod includitur in intellectu, h. e. in ratione objectiva omnium, eis, est simpliciter commune. Ratio ergo entis est simpliciter communis Deo et creaturæ ideoque in se una (6).

---

(1) *De ente et essentia*, c. 6.
(2) In *De Ente et essentia*, q. 2, edit. di Maria, p. 26.
(3) *De Veritate*, q. 1, a. 1 c. et ad 4.
(4) *II Contra Gentes*, c. 83.
(5) *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XCIV, a. 2 c.
(6) Quibus manifeste adversantur illa quæ de ente asserit P. di Maria, *Philosophia...*, t. I, p. 361 ; « Nomen analogum haudquaquam habet significationem communem omnibus analogatis et consequenter non habet conceptum objectivum neque formalem abstrahentem a conceptibus analogatorum, sed sola *vox* communis est cum identitate termini qui diversimode respicitur ». Talia evidenter cum doctrina D. Thomæ, secundum quam omnia in ens resolvuntur, cohærere nequeunt.

4. Alii textus innumeri citari possint. Tantum adhuc laudemus I *Dist.* 25, a. 2 ad 2$^{m}$ et *Dist.* 35, a. 4 ad 5$^{m}$, in quibus ostendit S. Doctor rationem analogi esse unam, abstractam a quolibet suorum analogatorum. Cum enim, juxta eum, ens sit antonomastice analogum, conclusio patet.

IV. **De ente quod est objectum metaphysicæ.** — Aliqui recentiores, v. g. P. di MARIA, contenderunt ens transcendentale quod est objectum metaphysicæ non esse ens ut nomen, sed ens ut participium. Præterquam quod in hoc a tota schola discedunt et omnino innovant, ut dictum est, de hujusmodi affirmatione recte scribit Willems :

« Sunt qui ens transcendentale vocent compositum ex essentia et esse ; unde restringunt illud ad res existentes, sicut etiam categorias, ita ut non-existentibus et non compositis solum analogice conveniant. Sed cum ens transcendentale ut conceptus directus, i. e. quoad suam *comprehensionem*, sit prædicatum essentiale et intrinsecum omnium rerum, non posset jam prædicari vere et proprie de rebus non existentibus, i. e. possibilibus, quia non existunt ; neque de Deo, quia non est compositus ex essentia et existentia. Neque analogice de eis prædicari posset, si quidem analogia *intrinseca*, de qua hic agitur, supponit id quod conceptus exprimit *vere et formaliter* in omnibus analogatis inesse, licet diverso modo : Deus igitur et possibilia neque proprie neque analogice, essent entia. Et si analogice essent entia, hoc essent per relationem ad ens existens et compositum, cum tamen, omnibus fatentibus, ratio entis primo insit in Deo, deinde per relationem ad ipsum in rebus a Deo dependentibus. Ontologia autem considerat *objectivam* rationem entis, non modum *subjectivum* cognitionis nostræ, i. e. modum quo formamus notionem entis per abstractionem. Ceterum « ens transcendentale » illud est ex conceptu suo quod abstrahit ab omni determinatione ac proinde a statu existentiæ et ab omni compositione » (1).

His recentioribus unum tantum concedi potest, quod de facto ab omnibus scholasticis tenetur, ens nimirum quod est reale et originem suam psychologicam et objectivam desumit ex ente existente (2), necessario dicere relationem quamdam ad esse actuale. Essentia enim realis, quæ est objectum metaphysicæ, dicit de se aliquid quod aptum est existere, sive existat sive non ; unde quotiescumque hæc aptitudo non habetur, jam non est ens reale, sed ens rationis. Patet autem hujusmodi connotationem intrinsecam toto cælo differre ab ente ut participio, quod novatores isti hic introducere conantur immerito.

V. **Quonam sensu objectum intellectus dicatur esse ens.** — Huic quæstioni, quæ potius ad Psychologiam pertinet, sic respondemus :

1. Ens dicitur objectum intellectus hoc primo sensu quod intellectus qua talis non intelligat nisi sub ratione entis, seu aliis verbis quod quicumque intellectus sive humanus, sive angelicus, sive etiam divinus, præter ens nihil intelligat : ens autem hic intelligitur ut in thesi ens in communi. Qua in affirmatione declaratur objectum formale *genericum* intellectus qua talis. Sed sic minime intendimus affirmare quemvis intellectum apprehendere ens eo modo abstracto quo nos illud attingimus : sic tantum

---

(1) *Institutiones...*, t. I, p. 385, nota.

(2) Quo sensu recte dicitur « ens denominari ab esse » ; unde nos ipsi ens descripsimus « id cui competit aliquo modo esse ».

contendimus *illud* quod attingit quilibet intellectus præter nostrum, necessario cadere sub ratione entis in communi ; — neque etiam hac declaratione quicquam dicimus de objecto *proprio* et *specifico* cujuscumque intellectus : sic utrum quidditas rei sensibilis sit objectum proprium et proportionatum intellectus humani an individuum neque affirmatur neque negatur ; hæc enim quæstio ad psychologiam, non ad nos pertinet.

2. Ens præterea dicitur objectum *adæquatum* intellectus sive in se, sive etiam nostri, quatenus in tota sua latitudine sumitur, secundum hæc S. Thomæ : « Est proprium objectum intellectus ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles : quicquid enim est intelligi potest » (1). Ex quo quidem minime sequitur, ens in sua totalitate esse objectum *proportionatum* nostri intellectus.

3. Hic notanda est theoria, saltem apparenter nova, P. ROUSSELOT (2), secundum quam, si de nostro intellectu humano fit quæstio, objectum genericum est ens (3), objectum vero proportionatum est natura quidem abstracta et universalis sed in subjecto indeterminato. S. Thomas, inquit, « a vu qu'exhibant une nature abstraite, nos concepts la présentent cependant avec référence intérieure à un sujet, ou, pour mieux dire, à *quelque* sujet. Il ne dit pas que la nature spécifique, objet de notre idée, nous est directement connue en son appartenance à tel sujet défini, déterminé... Il croit que la dite nature connote un sujet indéterminé qui ne lui est pas identique (puisqu'elle-même est nettement déterminée), mais qui la possède et la participe sans l'épuiser » (4). Et alibi : « Pour le saint Docteur, non seulement l'objet propre et proportionné de notre intellection terrestre est la « chose » matérielle, mais encore l'idée primordiale d' « être concret » se retrouve impliquée et utilisée dans toutes les notions que nous nous formons même des êtres matériels » (5). Locus autem sancti Thomæ præcipuus in re præsenti indicatur ab auctore, *I Contra Gentiles*, c. 30 : « intellectus noster, ex sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit, quem in rebus sensibilibus invenit, in quibus aliud est forma et habens formam propter formæ et materiæ compositionem... Unde intellectus noster quicquid significat ut subsistens, significat in concretione ; quod vero ut simplex significat non ut quod est, sed ut quo est ; et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quæ Deo non competit ».

Revera cl. auctor ex hoc modo concipiendi deducit aliquam theoriam vi cujus « nous concevons tout comme *un* être, disjoignant et rejoignant nature et sujet, et, comme l'idée d'être est incluse en toute conception, on peut dire que toute conception contient virtuellement le jugement : *c'est un être.* Mais affirmer cette unité du *hoc* et de l'*ens*, unité qui n'est pas pour nous objet d'intuition, c'est supposer un point de vue duquel nature et suppôt coïncident, sont vus l'un dans l'autre, sans reste et en pleine clarté. Donc c'est affirmer l'intelligence perceptive, l'âme s'envisageant

---

(1) *II Contra Gentes*, c. 98.

(2) Hanc theoriam jam supra commemoravimus ubi de Primo cognito locuti sumus, p. 141.

(3) *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, in *Revue de philosophie*, t. XVI, 1910, p. 238-239.

(4) *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, in *Revue néo scolastique*, 1910, p. 486.

(5) *Ibid.*, p. 477.

elle-même, l'esprit pur » (1). Porro hæc ultima affirmatio, quatenus poneretur in ordine logico, vel a priori in ordine ontologico, in dubium maxime serium revocanda est, nec ullo titulo valido videtur multis affirmari posse a priori. De qua re videant logici.

NOTA BENE. — *a*) Utrum vero *eodem* modo ens sit objectum Metaphysicæ et objectum intellectus, an diverso, sic declarat Suarez : Ens est objectum Metaphysicæ « prout significat rationem quamdam abstrahentem a materia secundum esse ; intellectus autem prout omnia comprehendit. Quo fit ut ens, objectum Metaphysices, distinguatur ab ente mobili, quod est objectum Physicæ seu philosophiæ naturalis ; ens vero quod objectum est intellectus, omnia comprehendat » (2).

*b*) Quæ in his duabus primis thesibus diximus videntur primum pertinere ad logicam, non vero ad Metaphysicam : notionem enim tantum enucleare conati sumus, quæ ad modum *ideæ universalis*, ut in Logica, tractanda esse videtur. Sed non ita est : ens enim non est universale, quippe quod transcendat omnes categorias, et præterea est notio primæ intentionis quæ totam realitatem exprimit ideoque est stricte metaphysica.

VI. **Principia ad solvendas difficultates.**— 1. *Contra primam partem.* — Nota « transcendentalis » repugnaret, si omnia in quibus verificatur notio entis essent idem realiter, non vero si inter ea habetur identitas logica, sensu definito in Prænotandis.

Rursus hæc proprietas in linea identitatis logicæ repugnaret, si eadem notio prædicaretur de omnibus inferioribus secundum identitatem formalem, non vero si prædicatio fit secundum simplicem similitudinem (vel etiam identitatem proportionalem, ut loquebatur Cajetanus).

Præterea notandum est inter diversissima entia hanc saltem haberi similitudinem quod, cum sint aliquid, opponuntur nihilo, ideoque sunt non-nihil; in hoc enim omnia conveniunt.

2. *Contra secundam* et *tertiam Partem*, solent eædem afferri objectiones quæ contra theses sequentes ubi de *univocitate* conceptus vel de continentia actu implicita inferiorum in conceptu, movetur quæstio.

Ceterum consuli possunt URRABURU, *Ontologia*, p. 144-151 ; FRICK, *Ontologia*, n. 15 ; WILLEMS, *Institutiones*, t. I, p. 392-394, ubi invenientur præcipuæ quæ propositæ sunt ; solutio earum melius patebit ex sequentibus.

Tantum hic notamus responsionem quam discipuli Cajetani opponunt ultimo argumento ex absurdo supra posito ; dicunt enim hujusmodi ratiocinium valere, si de ratione analoga, quæ non sit perfecte una, sed tantum proportionabiliter una ; nec ullam apparere contradictionem, si inferiora entis intelligantur includi in ejus conceptu « indeterminate et quasi *disjunctive* in quantum significat aliquem modum essendi, quisquis ille sit » (3). — Cui objectioni respondemus :

*a*) Argumentum datum valere de unitate quacumque, quæ sit per se,

(1) *Ibid.*, p. 496. Cf. *Amour spirituel...*, loc. cit., p. 239.

(2) *De Anima*, l. 4, c. 1, n. 9. Quo in textu auctor intelligit Metaphysicam sensu stricto veterum quem supra exposuimus, quique tantum Metaphysicam generalem et Theodiceam spectat. Sed quæ dicit æque valent de Metaphysica prout eam definivimus, sive in genere, sive in specie de Metaphysica generali, quatenus respicit ens in quantum ens et ea quæ sunt de ente in se.

(3) GOUDIN, *Metaphysica*, q. 1, a. 2 et GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu...*, p. 570, note.

et præsertim de ratione simplicissima, prout est ratio entis, Cajetano ipso fatente in Opusculo de *Conceptu entis*. Nihil enim concipi potest unum per se et simplicissimum quod ratione sui et secundum se relationes seu habitudines stricte oppositas et diversissimas dicat. Quod patet: nam tunc oporteret ut hujusmodi conceptus entis quatenus relativus, in comprehensione sua includeret quocumque modo fundamenta varia et opposita variarum relationum oppositarum : porro hoc implicat contradictionem sive ratio entis sit univoca, sive sit per proportionem. In primo enim casu est nimis evidens et ultro concedunt Cajetanistæ ; sed in secundo etiam, nam non valet proportio nisi qualenus valent ejus termini, porro tunc de eis iterum movenda esset quæstio quid sint, et cum sint ens, ipsi deberent includi secundum seipsos et non tantum secundum proportionem in ipsa ratione entis, nisi velimus procedere in infinitum, quod repugnat, nec quicquam explicat.

*b*) Præterea conceptus entis non dicendus est conceptus relativus, sed conceptus simpliciter præscindens, qui essentiam realem simpliciter exprimit. Porro essentia realis, quatenus talis, implicite quidem dicit ordinem ad esse, sed nihil exprimit etiam implicite de modo secundum quem hic ordo per eamdem essentiam realizari potest ; et a fortiori nullum respectum dicit ad alios varios modos secundum quos in variis entibus realizari potest, prout supponit proportionalitas, seu similitudo proportionum. Unde nonnisi præter omnem rationem metaphysicam, sin minus præter omnem psychologicam experientiam, quæ in casu omitti jure nequit, ratio illius modi, quantumvis confusa, in comprehensionem entis intromitti potest, et conceptus entis ut relativus *secundum se* declaratur.

Quare tamquam omnino gratuitam et omni fundamento privatam, tamquam omnibus datis psychologicis adversantem, et in se simpliciter contradictoriam existimamus assertionem supra relatam : « Voulons-nous abstraire l'être de ses analogues ? Nous le définissons : ce dont l'acte est d'exister. Mais même alors ce rapport étant essentiellement varié ne peut être *conçu* sans qu'on pense au moins confusément aux membres de la proportion dans lesquels il se réalise » (1). — Quodsi tamen simpliciter, ut

---

(1) Garrigou-Lagrange, *ibid.*, p. 538. Nous reviendrons sur cette théorie. Cependant qui ne voit tout de suite que, dans ces conditions, le concept d'*ens*, quoi qu'on dise, n'est plus un concept simple, mais un concept composé et que les objections de Scot gardent alors toute leur valeur ? — Ajoutons que cette manière de voir nous paraît incompatible avec une autre assertion du même auteur. P. 585-586, il affirme que l'être créé ne se peut définir par sa relation de dépendance à l'égard de l'être incréé et que cette relation n'est qu'une conséquence, nécessaire d'ailleurs, de la nature de l'être créé dont l'essence n'est pas l'existence. C'est parce qu'il n'existe pas par soi, qu'il dépend d'un autre. Nous n'admettons pas plus cette assertion que nous n'admettons la nécessité d'une proportion pour exprimer que la créature est *ens*, sans plus ; et la raison en est simple : c'est une question qui a un sens de se demander si le concept de finitude est ou n'est pas un concept essentiellement relatif ; mais dès là que l'on définit l'être créé par la contingence et la participation, la question ne peut plus raisonnablement se poser. La contingence (*esse ab alio*) n'entraîne pas seulement comme conséquence, mais dit *formellement*, ou si l'on préfère, elle est par identité formelle stricte (et non pas seulement par identité matérielle) une dépendance ; c'est par la dépendance même que se définit la contingence, et vouloir ici distinguer les deux points de vue est une erreur manifeste. Mais, même une fois admise cette erreur, pourquoi ne pourrait-on penser que la créature est être « sans penser confusément aux membres de la proportion dans lesquels il (ce rapport à l'être) se réalise ? » C'est ce qu'on ne voit pas du tout...

fit a Goudin, diceretur ens includere inferiora indeterminate et quasi disjunctive, tunc concedimus hunc modum loquendi posse aliquem sensum tolerabilem accipere, ut infra dicemus.

3. Quomodo intelligenda sit *communitas* conceptus entis, sicut et cujusvis conceptus, cf. *I Contra Gent.*, c. 26, n. 4 : « quod est commune multis non est aliquid præter multa, nisi sola ratione... ».

---

à moins que peut-être l'on ne s'entende pas sur la nature du concept, sur sa valeur du point de vue formel abstrait, ni sur le rôle du principe de raison suffisante dans le développement et l'explication de la connaissance abstraite-discursive ? Mais n'anticipons pas.

Le R. P. Garrigou-Lagrange écrit encore, p. 570, note, en réponse à une objection de Scot : « Lorsqu'on dit : *Dieu est être*, l'être attribué à Dieu contient éminemment l'être créé qui en est une similitude participée ». C'est vrai dans l'ordre ontologique ; mais le prédicat *être*, attribué à Dieu, ne signifie nullement dans l'ordre logique de la prédication, cette contenance : bien loin d'impliquer une telle relation à l'être créé, il faut dire tout au contraire, pour autant que ce prédicat exprime la nature *absolue* de Dieu, qu'il exclut toute relation, et pour autant qu'il signifie *ens* tout court, qu'il prescinde de toute comparaison, de tout rapport avec quoi que ce soit : il désigne simplement *une* (indéfinie) nature réelle sans plus. — Le R. P. poursuit : « et lorsqu'on dit *la créature est*, l'être attribué à la créature est une similitude participée à l'être de Dieu ». Ici la confusion est plus forte : la phrase *la créature est* ou bien ne signifie pas *creatura est ens*, ce dont pourtant on devrait seulement s'occuper, mais *creatura existit*, ce qui n'a plus rien à voir avec la question présente ; ou bien l'être attribué à la créature est l'*ens* commun, et alors on prouvera bien, en déterminant sa nature contingente, que *cet* être est une similitude participée de l'essence divine, mais on ne prouvera pas que le concept *formel* d'être (*ens in communi*) appliqué à cette créature implique de soi la contingence et donc une relation à l'être divin qu'elle participe : c'est cependant ce que devrait entraîner la proportionnalité, s'il était vrai que l'être (*ens*) ne s'attribue que selon ce mode de proportionnalité.

# CAPUT SECUNDUM

# DE RELATIONE ENTIS UT SIC AD INFERIORA

## Art. I. — STATUS GENERALIS QUÆSTIONIS

### § 1. QUID SIT PROBLEMA DE UNO ET MULTIPLICI

Ex capite I habemus Ens esse unum in se et subjectis maxime variis ita tribui posse ut ad eorum diversitatem nullo modo attendatur ; omnia enim dicuntur ens quatenus in hoc conveniunt quod sint « aliquid » seu non-nihil et eis competat esse aliquo modo. — Ex alia parte, tenemus illa subjecta quibus tribuitur ens, esse ita plura et inter se ita numero distincta, imo qualitative diversa, ut unum nihil *re*, h. e. per identitatem realem, habeat commune cum aliis, sed sit simpliciter aliud.

Quibus datis, quæritur ergo quomodo hæc antinomia solvi possit, vel rectius quomodo entia varia possint simul convenire qua sunt *ens* et simul differre qua sunt *tale ens :* hoc enim videtur in terminis repugnare.

Hoc est præcise problema de *Uno et multiplici* quod ab initio historiæ philosophiæ usque nunc mentes philosophorum torsit et quod ex prima observatione rerum nobis initio Metaphysicæ occurrit agitandum.

L'effort de l'esprit est de ramener le donné divers de la connaissance à l'unité. D'une part il faut expliquer ce en quoi les choses sont une et comment notre esprit, fait pour l'être, peut se représenter dans l'unité d'un même concept, qui est celui de l'*ens* commun, les réalités les plus disparates. De l'autre il faut maintenir la diversité réelle des choses. Mais comment opérer la conciliation de ces deux points de vue ? L'*un*, c'est l'*identique*, l'absolu ; le *divers*, pur dissemblable, c'est la pure négation de l'identique, et en fait le *non-être*. De pareilles données ne s'opposent-elles pas irréductiblement ? Tel est le problème qui inquiète les philosophes depuis qu'il y a des hommes et qui pensent.

« Aussi longtemps que la tendance unificatrice de l'esprit s'exerça épisodiquement sur des unités partielles, les systèmes philosophiques les plus disparates purent s'ébaucher sans troubler profondément la sérénité du réalisme antique. Mais il vint un moment où, sur les unités secondaires, se

détacha l'unité primordiale et universelle de *l'être*. La raison humaine eut alors comme un éblouissement : sans lâcher l'appui du réalisme, elle vacilla pour ainsi dire. Car l'être ne représentait-il pas, dans l'objet de connaissance, aussi bien la multiplicité changeante que l'unité immuable ? Le conflit de l'unité et de la multiplicité surgissait au cœur même de l'affirmation nécessaire. On crut devoir jeter du lest, sacrifier quelque chose du contenu de la connaissance, les uns ceci, les autres cela. Héraclite, fidèle aux données immédiates de l'expérience, adopte la multiplicité et le mouvement, renonçant ainsi à l'unité immuable de l' « être ». Presque à la même époque, Parménide embrasse l' « être » homogène et immobile, repoussant ainsi, dans le domaine de la pure apparence, tout le muable et tout le multiple. Et pour comble, Zénon d'Elée, disciple de Parménide, se donne mission, dirait-on, d'augmenter encore le désarroi de la pauvre raison spontanée en lui jetant aux yeux ses aveuglants paradoxes sur l'irréalité du changement » (1).

Depuis les temps d'Héraclite et de Parménide, ce sont bien en effet les mêmes courants qui se disputent les préférences des esprits : là c'est la multiplicité qui prédomine, ici l'unité ; évolutionisme d'une part, selon lequel, tout est « devenir » et qui a pour levier la contradiction πόλεμος πατὴρ πάντων, d'autre part, monisme qui implique une philosophie rigide de l'identité, tels sont les extrêmes entre lesquels oscille depuis lors la pensée métaphysique. Sous une forme ou sous une autre, l'antinomie se retrouve partout, la réponse qu'on lui donne commande tout : elle pose en effet le *problème de l'être* et de la solution qui lui est apportée dépendra tout le reste. De là son importance capitale et ce qui fait d'elle à la fois le point de départ et le centre de la philosophie entière.

Devant au second volume de cet ouvrage, exposer avec quelque détail les diverses phases historiques de la théorie de « l'Acte et de la Puissance », qui est la solution métaphysique donnée par la scolastique à cette grande question, nous nous contenterons de rappeler ce qui est indispensable à l'intelligence du présent problème en vue seulement de faire comprendre en quoi il consiste et quelle est sa place privilégiée en métaphysique.

## § 2. VARIÆ SOLUTIONES

In tres categorias eas dividemus.

A. **Monistæ.** — Prima erit monistarum cujuslibet tendentiæ sive idealis vel materialis, sive evolutionisticæ vel identicæ, inde a Parmenide, Zenone, Melisso et tota schola eleatica (2) ad Spinozam usque et Bergson aliosve.

1. Apud antiquos, duæ exstant species monismi celeberrimæ :

*a*) Prior Ephesiana, cum *Heraclito* (ca. 544 a. C.) secundum quem

(1) J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, cahier I, p. 2-3.
(2) Cf. Klimke, *Der Monismus*, p. 220 sq.

omnia sunt « fieri » et « multiplicitas », sive quoad naturam intimam, quatenus omnia fluunt : ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμεν τε καὶ εἶμεν (1) ; sive quia quæcumque res proprietates omnino contradictorias manifestat : θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον (2).

« Héraclite se complaît si bien à souligner la variabilité et la contradiction intime des objets, que l'affirmation absolue semblerait vraiment n'y plus trouver à quoi se prendre ; car il n'est point d'affirmation possible sans une certaine unité objective cohérente et stable. Toutefois, par une sorte d'instinct métaphysique, plutôt que par un raisonnement rigoureux, il restaure tant bien que mal cette unité nécessaire : il la découvre dans la forme même de l'universel devenir et dans l'harmonie de l'universel contraste : véritable Logos divin, immanent aux choses. Le parallélisme réaliste de la pensée et des objets demeure entier, mais choses et pensées, animées par un même principe actif (« le feu »), sont emportées du même rythme dans le mouvement vertigineux d'un devenir infini. Ainsi donc, aux yeux d'Héraclite, l'existence objective se traduit exactement dans la multiplicité, τὰ πολλά : l'unité de ce multiple est purement formelle et tendancielle » (3).

*b*) Altera Eleatica cum *Parmenide*. Juxta eam, quia ens affirmatur transcendens et omnibus commune, cogitatio autem supponitur coextensiva enti, jam nulla admitti potest distinctio inter res, ideoque unum ens reale tantum existit et nomen *ens* aliquid in *re*, quemadmodum in intellectu, stricte unum designat ; illa vero quæ vocamus *entia* non sunt nisi hujus unici Entis apparentiæ vel modalitates. Unde conceptus objectivus entis ut sic dicendus erit unus *unitate reali*. Cujus theoriæ hæc est ratio præcipua : intelligi non potest plura entia dari, si non habetur aliquod principium differentiationis quod ipsum sit præter ens, quodque enti aliquid superaddat. Porro hujusmodi principium non datur : quicquid enim ad ens adderetur, necessario esset extra ens ; sed quod est extra ens, est nihil, nihil autem non potest enti superaddi, nec illud discriminare aut determinare (1).

Quæ difficultas procedit a suppositione falsa, conceptibus nempe diversis respondere realitates adæquate non tantum distinctas sed

---

(1) Ap. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3e Aufl., 1912, t. I, p. 87, fragm. 49 A.
(2) *Ibid.*, p. 89, frag. 61.
(3) MARÉCHAL, *loc. cit.*, p. 32.
(4) P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu...*, p. 361, exponit clare hanc objectionem juxta S. Thomam, in I *Metaphys.*, c. V, lec. 9.

separatas et in judiciis copulam *est* sensum univocum « existendi » habere. Unde sequitur omne prædicatum quod esset præter definitionem essentialem alicujus subjecti, eidem subjecto non posse tribui, quatenus quod est diversum de eodem dici nequit nec idem a seipso separari. Sic ergo omne judicium proprie syntheticum repugnare esset æstimandum.

Hæc ἀπορία (2) unitatis et multiplicitatis ab Aristotele pluries denuntiatur, sed præsertim in I Physicorum, c. II et III, ubi, postquam indicavit varia placita Melissi, Parmenidis, Heracliti, ita pergit : « Posteriores quoque veterum conturbati sunt, verentes ne quando eis accideret ut dicerent idem simul esse et multa. Quare nonnulli verbum *Est* auferebant, ut Lycophron ; alii vero orationem reformabant, non dicentes hominem esse album, sed albescere, nec hominem esse ambulantem, sed ambulare : ne quando verbum *Est* adjungentes, multa esse efficerent, quod est unum, quasi uno modo dicatur unum aut ens. Entia vero multa sunt... » (3).

Le P. Maréchal va nous exposer d'une façon lumineuse la doctrine des Eléates :

« Ils se tiennent sur le terrain commun du réalisme : la pensée objective est rigoureusement coextensive à l' « être » : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι (1).

« Or, assure Parménide, l' « être » s'oppose contradictoirement au « non-être ». Donc, seul l' « être » est ; seul il peut être pensé : le « non-être » n'est pas et ne peut pas être pensé (Ibid., frag. 6) :

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι·
μηδὲν δ' οὐκ εἶναι...

« Grisé par cette métaphysique encore neuve, le poète-philosophe pousse à bout sa thèse fondamentale : il jette en avant le dilemme tranché : « être » (totalement) ou « ne pas être » (n'être à aucun degré) (4) :

ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἐστίν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν··

« Pas de milieu. Aucune trace de non-être ne saurait contaminer l'être. La multiplicité, la divisibilité, le changement, le mouvement impliquent du non-être. Donc, ni le multiple, ni le changement ne sont. L'être est indivisible, immuable, immobile : il est un.

« Puisque l'être est unique, notre pensée objective, celle qui nous livre

(1) Quæ vox procedit ab *α* privativo et πόρος et significat defectum transitus atque inde « difficultatem », « impossibilitatem ».

(2) Ἐθορυβοῦντο δὲ καὶ οἱ ὕστεροι τῶν ἀρχαίων ὅπως μὴ ἅμα γένηται αὐτοῖς τὸ αὐτὸ ἓν καὶ πολλά. Διὸ οἱ μὲν τὸ ἔστιν ἀφεῖλον, ὥσπερ Λυκόφρων, οἱ δὲ τὴν λέξιν μετερρύθμιζον, ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὐ λευκός ἐστιν ἀλλὰ λελεύκωται, οὐδὲ βαδίζων ἐστὶν ἀλλὰ βαδίζει, ἵνα μή ποτε τὸ ἔστι προσάπτοντες πολλὰ εἶναι ποιῶσι τὸ ἕν, ὡς μοναχῶς λεγομένου τοῦ ἑνὸς ἢ τοῦ ὄντος. Πολλὰ δὲ τὰ ὄντα... (I *Phys.*, 185 b, 25).

(3) PARMÉNIDE, περὶ φύσεως, ap. DIELS, *op. cit.*, p. 153 : Parménide, fragm. 5.

(4) *Op. cit.*, p. 156, Fragm. 8, vers 15-16).

la vérité de l'être (τὰ πρὸς τὴν ἀλήθειαν) est nécessairement moniste. Mais comment arrive-t-il alors que la multiplicité envahisse notre esprit et apparaisse dans les objets ?

« La multiplicité n'a pas de réalité objective ; elle est l'œuvre illusoire de nos sens qui fractionnent l'unité de l' « être » ; elle est pure apparence : πρὸς δόξαν. La source de tout pluralisme gît dans le sujet sensible, qui confère imprudemment une objectivité fictive au non-être.

« On voit comment les Eléates se dégagent de l'antinomie : dans l'objet, ils sacrifient la multiplicité ; leur métaphysique est un monisme de l' « être » ; dans le sujet connaissant, ils dénient toute valeur objective au sens, faculté du multiple : leur épistémologie est un réalisme de l'intelligence pure. Ou plutôt, il convient de faire ici une réserve : les Eléates ne possèdent point encore une notion parfaitement définie de l'intelligence pure ; si l'intelligence est pour eux la faculté de l' « être », l' « être » représente, à leurs yeux, le « plein », c'est-à-dire une réalité astreinte à remplir l'espace. Leur « être », unité abstraite des choses extérieures, demeure immanent à celles-ci et prisonnier des conditions générales de la quantité » (1).

2. Apud modernos. — Conclusionem fere similem, sed viis valde diversis, propugnant moderni, quorum sententiæ ad historiam philosophiæ pertinet ut exponantur minutatim. De eis hæc tantum nunc notare juvat :

*a*) Alii inter quos præsertim Bergson et Le Roy potius viam ab Heraclito initam sequuntur et tenent non dari, saltem si de realitate materiali agitur, entia substantialia proprie dicta, quæ *essent* quid « unum » et de quibus « multa » possent prædicari. Nulla enim datur identitas vera a parte rei, nec ullum *ens*, sed tantum *fieri* perpetuum et continuum. Secundum eos, ergo, illa quæ vocantur *res* non sunt nisi divisiones arbitrariæ quas ratio humana quasi delineat in fluxu realitatis materialis, juxta necessitates pragmaticas actionis. Quam sententiam suggerere contendunt sive ex variis elementis factitiis quæ cognitionem vulgarem, imo et scientificam, ex pacto invaserunt ,atque funditus pervaserunt, sive præsertim ex mutua interdependentia omnium, vi cujus et varia entia jam stricte delimitare non licet, et eorum actiones ad invicem ita connectuntur ut unaquæque in alias quasi in indefinitum virtutem exerceat (2).

*b*) Alii, magis antiquorum Eleatorum vestigiis inhærentes, contendunt cum Hegel, ἀπορίαν resolvere mediante dialectica speciali vi cujus generatur universalitas rerum. — Pariter recentiores ejusdem scholæ tenent nullum judicium esse possibile nisi omnia stricte in uno identificentur, quod est *Absolutum*, atque inde inferunt monismum absolutum ; ita post Herbart et Lotze, anglus Bradley (3), cujus sententia sic compendiose proponitur (4) :

---

(1) Maréchal, *Op. cit.*, p. 33.
(2) Cf. v. g., *Evolution créatrice*, p. 164-179, 323-339, etc.
(3) *Appearance and reality*, c. III et nota B.
(4) L. Rougier, *Les paralogismes du rationalisme*, p. 390.

« Le jugement: *le sucre est doux* est inintelligible, si le sucre et le doux sont deux choses distinctes. Dans ce cas en effet, le sucre est proprement le sucre et le doux est proprement le doux ; le sucre n'est pas le doux, ni le doux n'est pas le sucre ; aucun des deux n'est l'autre et la copule *est* ne saurait jamais s'interposer comme joignant rationnellement le sujet à son attribut ». Mais tout de même que les Eléates avaient nié le mouvement, ainsi suivra-t-il des principes impliqués par cette théorie que l'action transitive est impossible. Si, en effet, comme le suppose Bradley, « d'un objet est exclu tout ce qui n'est pas impliqué dans la définition de son concept, il devient impossible de comprendre qu'un objet A puisse agir sur un objet B qu'il n'implique pas » (1). Cette difficulté, LOTZE la développe longuement et lui donne la solution suivante : « Il ne peut y avoir une pluralité de choses indépendantes les unes des autres ; il faut que tous les éléments, entre lesquels une action mutuelle doit être possible, soient considérés comme les parties d'un seul être véritablement existant. Ce pluralisme originel de notre manière de concevoir le monde doit faire place à un monisme, par lequel l'incompréhensible action transitive devient une action immanente » (2). En fin de compte, Lotze en vient donc « à poser un Absolu, dans lequel se résolvent, en un accord parfait, toutes les dissonances nées du morcellement conceptuel des choses. C'est la voie que suivront sur son exemple les néo-hégéliens d'Oxford, GREEN, les deux CAIRD, BRADLEY et le plus célèbre des idéalistes américains, Josiah ROYCE » (3).

*c*) Sententia Bergson et Le Roy quatenus negat omnem substantialitatem et omnem identitatem, in alia parte tractatus nostri refutabitur ; quatenus vero ponit mutuam interdependentiam rerum mundanarum (4), non præbet seriam difficultatem, cum inter entia corporea arctissima vigeat connexio quæ sæpe vetat quominus inter ea limites strictos assignare possimus, hoc autem minime implicet mundum corporeum constituere aliquod ens unum continuum stricto sensu. Quare de ea sententia nunc nihil amplius nobis erit dicendum. Sed difficultas Parmenidis et modernorum Hegelianorum multo magis urget, quippe quæ mentes vehementer premat quæ metaphysicam proprie dictam colunt et sensibile refugiunt. Contra eam præsertim ponitur thesis III et sequens ; amplior autem ejus refutatio suppeditatur ubi de pantheismo fit quæstio.

Solum hic est notandum apud modernos problema de uno et multiplici potius formam induere problematis de coexistentia finiti et infiniti, sed hanc novam formam idem omnino realiter implicare atque antiquam. Hæc autem difficultas est difficultas essentialis cujuscumque pantheismi moderni, totique subjacet philosophiæ ultimorum sæculorum ; sed non est nisi renovatio erroris veterum (5).

---

(1) ROUGIER, *ibid.* p. 393.

(2) LOTZE, *Métaphysique*, tr. fr., p. 181.

(3) ROUGIER, *loc. cit.*, 396. — Sur les théories de BRADLEY et de GREEN, cf. l'excellent ouvrage du P. WALKER, *Theories of Knowledge*, qui les expose et les réfute longuement.

(4) Sur ce principe de l'interdépendance universelle si souvent invoqué par les contemporains, cf. J. DE TONQUÉDEC, s. j., *Immanence*, p. 59-63.

(5) Quomodo coexistentia finiti et infiniti sit punctum a quo proficiscitur pantheismus modernus, vide clare expositum apud FRANCK, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, p. 1237 et P. PINARD, art. *Création*, in *Dictionnaire de théologie*, col. 2087-2089.

B. **Nominalistæ** et **Conceptualistæ** (1) sin minus antiqui, saltem moderni, dicunt notionem entis non habere fundamentum in rebus, sed esse merum figmentum mentis et totam procedere a necessitatibus subjectivis Categoriarum mentis.

C. **Scholastici realistæ,** cum sensu communi, propugnant simul unitatem transcendentalem conceptus entis et multiplicitatem variorum entium realium de quibus prædicatur.

Sed vario modo difficultatem solvunt.

1. Secundum Scotistas, de quibus jam supra, notio entis communis, etsi non sit juxta omnes genus proprie dictum, est *univoca*, quippe quæ formaliter distincta a differentiis. Varia entia sic ergo intelliguntur componi ratione entis et modis seu differentiis quæ ens discriminant et non sunt formaliter ens (2).

Quam sententiam multi scholastici rejiciunt ut simpliciter falsam, vel saltem tamquam ullo valore metaphysico privatam, atque eam imparem esse quæstioni solvendæ existimant. Notandum est tamen Scotistas, saltem modernos, suam sententiam de univocitate complere theoria analogiæ entis quam multi admittunt post S. Thomam. Quo fit ut, quicquid sit de eorum univocitate, problema entis denique tandem eodem modo atque alii scholastici solvere videntur.

2. Secundum discipulos S. Thomæ, notio entis communis non prædicatur *modo* identico de variis rebus quibus applicatur, sed tamen de eis prædicatur formaliter, quippe quæ aliquid earum essentiale et omnibus commune exprimat. Ideoque conceptus entis dicendus est simul convenire omnibus et differre in omnibus : porro in hoc præcise consistit *analogia*. Sic entia distinguuntur inter se per ens quatenus alio et alio modo ens in eis verificatur, sed simul conveniunt inter se etiam per ens, quatenus formaliter illa eadem nota quæ est ens omnibus respondet.

---

(1) Cf. Jeannière, *Criteriologia*, p. 476 sq. Inter omnes nominalistas eminet G. Ockam, de quo confer Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier I, p. 119 sq.

(2) De Scotistis, cf. imprimis Belmond, *Etudes sur la philosophie de Duns Scot*, t. I, *Dieu*, p. 232-356, ubi exponit thesim scolisticam modo amplissimo ; P. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 568-582 qui Scotum vehementer impugnat, sed eum vix intellexisse videtur ; Vacant, *Etudes comparées sur la philosophie de S. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, p. 22-26 qui rectas quasdam animadversiones proponit, sed respectum omnino logicum sub quo Scotus spectavit univocationem, etiam non intellexisse videtur ; Minges, O. M., qui cum Belmond est maxime laudandus, ap. *Philosophisches Jahrbuch*, 1907, p. 306-323, et ap. Bæumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. V. et VII, in expositione mentis scolisticæ.

Telle est sous une forme extrêmement schématisée la solution immédiate et prochaine donnée par les scolastiques au problème de l'un et du multiple. Déjà l'on peut voir par ce simple exposé que des nuances, pour ne pas dire des divergences profondes, les séparent ; nous en verrons plus loin beaucoup d'autres parmi les disciples de S. Thomas eux-mêmes. Mais il ne faudrait pas croire que leur dernier mot soit l'affirmation de l'analogie et qu'ils ne tentent pas d'aller plus loin dans leur explication de la difficulté de l'un et du multiple. C'est tout le contraire qui est vrai. Esquissons brièvement les différents problèmes qu'ils se posent ; nous aurons ainsi une première idée générale de la tâche qui incombe à la Métaphysique et de la marche que nous suivrons.

Partant de la donnée concrète, nous pensons chaque bloc de réalité par le concept « aliquid », répété et appliqué tel quel successivement aux objets les plus disparates.

La réflexion s'emparant de ce fait constate que telle a été la réaction naturelle de notre esprit au contact des objets, et que tous les objets qu'on lui présente, il les conçoit dans la simple appréhension par ce même concept d' « aliquid » : *Réflexion psychologique.*

Tout le monde ici doit se trouver d'accord ; on le doit être également pour dire que ce concept « aliquid » considéré du point de vue subjectif est le concept d'*ens in communi* ou d'*ens ut sic* dont s'occuperont les premières thèses d'Ontologie.

Or nous attribuons spontanément une valeur objective à cette représentation conceptuelle subjective « aliquid » : elle nous représente chaque fois, sans changement formel, l'objet tout entier, si disparate qu'on le suppose par rapport aux autres : il est comme les autres appelé « aliquid » et « aliquid » ne perd jamais sa valeur objective : *Réflexion ontologique.* Sur ce fait encore, les formalistes scotistes exceptés, on s'accorde en général.

Au point de départ, lors de notre première réflexion, nous sommes donc en possession d'un concept subjectivement *un*, objectivement valable et par lequel nous nous représentons, sans rien changer à ce concept, les êtres les plus disparates. Ce fait d'où nous sommes tous obligés de partir, car les éléments de notre spéculation philosophique ne nous tombent pas du ciel mais sont forcément pris dans notre expérience psychologique, demande plusieurs sortes d'explications.

1° Une *explication psychologique :* pourquoi pensons-nous ainsi le réel ? Il est fort possible que cette question n'ait pas de réponse qui enrichisse vraiment la connaissance. Quoi qu'il en soit, elle ne saurait être traitée la première. L'étude que nous ferons des deux autres questions donnera peut-être plus tard des éléments de solution pour celle-ci.

2° Une *explication critique.* Plusieurs questions d'ordre surtout critique et critériologique sont posées par ce fait psychologique objectif d'où nous partons : a) Que signifie pour nous le concept d' « aliquid » ? b) Qu'est-ce qui dans la réalité lui répond ? c) Quel est le rapport de ce concept aux choses, et inversement de quelle nature est dans ce cas le rapport du divers réel au concept un et inchangé qui représente ce divers ? question de l'analogie.

Essayons de répondre à ces trois questions.

a) *Que voulons-nous dire et que nous représentons-nous par ce concept d' « aliquid » ?* — Une définition proprement dite est impossible pour cette donnée première, mais on peut la décrire en explorant le contenu de la conscience : nous désignons par là tout ce qui est réel, tout ce qui n'est pas rien, soit choses, soit événements.

b) *Qu'est-ce qui dans la réalité lui correspond ?* — Tout ce qui est ou peut être, tout ce qui n'est pas rien : et donc en fait les choses les plus disparates, leurs diversités mêmes, ce qui les oppose et les fait ranger dans des catégories bien distinctes : tout cela n'étant pas rien, tombe sous ce concept unique.

c) *Quel est le rapport de ce concept aux choses ?* — Ici commence la difficulté. D'autres concepts très usuels et s'appliquant aussi à des choses disparates ne s'appliquent à ces choses, ne les représentent que sous un aspect commun, par où elles nous apparaissent non plus comme diverses, mais comme pareilles, ces concepts laissant en dehors d'eux pour être représentés par d'autres idées les éléments de diversité de leur objet. L'unité inchangée de tels concepts se comprend ; ils représentent toujours le même objet formel et c'est la chose même qui permet d'isoler cet objet formel unique et de négliger le reste. Mais dans le cas de l'être, les disparités mêmes sont en fait représentées par le concept d'*ens*, et tombent sous lui. Supposant résolue la difficulté scotiste, nous affirmons sans controverse, dans l'école de saint Thomas, que les diversités mêmes sont formellement *ens* ou *aliquid*.

La question précise est donc : comment (car le fait s'impose et il ne s'agit que du « comment », ou encore du « de quel droit » ?), comment un concept *un* et *inchangé* peut-il représenter avec vérité des objets *divers* sous l'aspect même où ils sont divers ? Restant toujours dans le plan critériologique, c'est-à-dire étant donnés, d'une part l'objet, de l'autre le concept, tels qu'on vient de les décrire, il semble que l'on doive dire nécessairement :

α) Que si un concept un et inchangé représente avec vérité des objets divers comme tels, il est impossible qu'il les représente tous et chacun par identité formelle : le principe d'identité sous la forme du tiers équivalent s'y oppose de façon absolue.

β) Que le rapport du concept représentatif aux objets représentés, à tous et à chacun, ne peut être qu'un rapport de ressemblance inférieure à l'identité.

γ) Que, par conséquent, les choses diverses en tant que diverses, ou leurs diversités mêmes, au concret, se ressemblent entre elles, puisqu'elles ressemblent toutes à une représentation commune. Pour ce dernier point, il faut noter que le concept d'*ens* commun représente les réalités diverses données, quels que soient d'ailleurs l'origine, la source, le principe ou la raison formelle de cette diversité : ce sont les divers blocs de réalité, comme tels, et tels qu'ils sont, c'est-à-dire divers, qui, par toute leur réalité diverse, se ressemblent entre eux assez pour être représentés avec vérité par un concept unique qui s'applique à chacun d'eux sans rien laisser en eux qui ne soit représenté par lui.

δ) D'où il résulte que tous ceux qui admettent contre les Scotistes que les différences de l'*ens* sont *formaliter ens*, et donc en pratique tous les disciples de saint Thomas, devraient être d'accord pour affirmer que ces différences en tant que telles sont entre elles semblables, puisqu'elles sont en tant que telles représentées avec vérité par un seul et même concept qui lui-même évidemment ne les représente toutes et chacune que par simple ressemblance (1), c'est précisément en quoi consiste l'analogie. Les thèses

(1) Dans ce qui va suivre, conformément à cette manière de voir, nous expliquerons ce fait qu'une certaine diversité irréductible conditionne le simple semblable en recourant à cette expression de forme dialectique, mais d'apparence un

qui vont suivre n'auront d'autre but que de développer ce point de vue et cette explication avant tout critique, du problème de l'un et du multiple.

3° Une *explication métaphysique.* Nous avons dit en commençant, que ce concept d'*ens*, en possession duquel nous nous trouvons, demande à être expliqué. Tout ce que nous avons indiqué pour la suite se bornera uniquement à mettre de la cohérence dans nos pensées : en d'autres termes, à établir dialectiquement quelles sont les affirmations qu'il faut faire ou dont il faut s'abstenir en dissertant sur cette donnée première de l'être pour l'éclairer autant qu'on le peut sans tomber dans des contradictions. Nous montrerons que la timidité qui empêcherait de dire : « les différences comme telles sont semblables et la simple ressemblance est formellement un degré de différence », sous l'apparence d'une prudente modération, n'est pas autre chose qu'une contradiction logique : nous n'aurons pas encore entamé pour autant l'explication métaphysique .

Voici la question que cette explication doit résoudre : l'unité du concept d'être s'accommode de la diversité pure et simple de ses inférieurs ; l'apparente anomalie dialectique est écartée par la notion de ressemblance simple, ce qui est parfait comme solution logique, mais cette ressemblance elle-même ou, si l'on préfère, cette diversité donnée des êtres doit-elle être prise comme un fait à jamais mystérieux dans sa constitution métaphysique, énigme fondamentale impossible à dénouer sans tomber immédiatement dans la contradiction ; ou au contraire ne peut-on pas découvrir la raison profonde de la diversité, le principe radical ontologique en vertu duquel l'être s'oppose ainsi à lui-même, et, tout en étant être, est être différent ? De ce que le concept de ressemblance peut être considéré logiquement comme premier — (une fois donnée une similitude réelle et indistincte de la différence qu'il s'agit d'exprimer par ce concept) — s'ensuit-il que cette similitude réelle s'impose elle aussi comme première et refuse toute explication métaphysique ultérieure, au moins toute explication métaphysique faisant appel à des constitutifs intrinsèques, la seule explication métaphysique de la similitude des êtres divers consistant dans ce cas à démontrer qu'elle est première ? En un mot, quelle est la source ontologique, soit prochaine et intrinsèque, soit éloignée et extrinsèque de la similitude réelle ? Et c'est, on l'a compris, tout le problème de la *Participation.*

A cet endroit précis de l'étude de l'être se greffe la théorie métaphysique de l'*Acte et de la Puissance* qui fera l'objet du tome II de cet ouvrage, et qui se présente dans l'Ecole comme la « clef du système de l'être ». Grâce à elle, il devient possible de rétablir l'unité ontologique au sein de la multiplicité (1) ; mais elle est entendue et développée, à l'intérieur même de l'Ecole, de façons fort diverses, comme nous le verrons plus tard. Qu'il nous suffise présentement d'avoir marqué sa place dans la série des problèmes à résoudre en Ontologie.

---

peu paradoxale : *diversa etiam qua diversa sunt similia.* Mais il doit être bien entendu que nous ne donnons pas à la particule *qua* un sens réduplicatif ou causal ; nous ne l'emploierons là qu'en un sens *spécificatif* ou si l'on veut, formel (Frick, *Logica*, n. 86). Et ce sens est celui-ci : a) une certaine diversité est condition *sine qua non* de la simple ressemblance, qui autrement serait identité formelle ; b) elle n'en est pas la raison formelle, étant donné le sens du mot *simile* qui indique toujours un rapport tendant non pas précisément à la dissemblance pure, mais à l'identité.

(1) J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, cahier I, p. 48.

## § 3. QUID INTENDIMUS

Sedulo notandum est nos non intendere in præsenti refutationem directam pantheismi. Hæc enim alibi instituitur et falsitatem hujus theoriæ, quatenus negat factum pluralitatis entium et monismum profitetur, ut firmiter stabilitam supponemus (1). Idem dicendum est de agnosticismo.

Hac autem supposita falsitate, et datis sensus communis in hac materia tamquam veracibus et infallibilibus habitis, nobis est quærenda solutio difficultatis supra declaratæ quæ ex parte solius *intelligibilitatis* entis desumitur, quomodo videlicet pluralitas entium cum unitate entis conciliari possit. Sed etiamsi clara et percellens non daretur *explicatio* illius apparentis antinomiæ, nihilominus staret intacta et inconcussa *veritas* cum pluralitatis entium tum unitatis entis. Quia enim solutio pantheistarum factis certis et datis realibus graviter offendit, scimus difficultates eorum non esse *re* nisi sophismata, cum nulla possibilis sit oppositio essentialis et vera inter ordinem realem et ordinem intelligibilitatis : omne enim ens est intelligibile. Unde etiamsi dialectice et metaphysice solvi non posset difficultas, concludendum esset tantum in hoc puncto nos latere mysterium, — prout fit in multis casibus.

Sed, ut patet, hæc dilatio mere negativa nobis non sufficit et responsionem seu explicationem positivam quæ certo dari potest, contendimus nos dare posse. Hæc est nunc inquirenda et exponenda.

Totam materiam tribus thesibus absolvemus. In prima falsas quasdam theorias de relationibus entis ad inferiora refellemus : in secunda analogiam conceptus entis ut sic directe stabiliemus ; in tertia de variis relationibus variarum determinationum entis inter se disseremus.

## § 4. Bibliographia Generalis de Analogia.

Materiam dividemus in plures sectiones juxta varias scholas.

I. *Supra scholas :* — Aristoteles, *Metaphys.*, l. III (IV), c. 2 et 10, 4 sq. ; l. XII, c. 8, 21 sq. ; *Eth. ad Nicom.*, l. II, c. 5 ; l. V, c. 6 et 7 ; *Physic.*, l. IV, c. 8 ; *Topic.*, l. II, c. 9. — S. Thomas, I *Dist.*. XIX, q. 5, a. 2 ad 1 ; I *Dist.* XXV, a. 2 ad 3 et 5 ; *De Veritate*, q. II, a. II c., et ad diffic. ; *de Potentia*, q. VII, a. 7 ; in *VII Metaphy.*

(1) Breviter eam solvit P. B. Franzelin, *Quæstiones selectæ...*, p. 66-70.

l. 4 ; in *IV Met.*, l. 1 ; *Summa theol.*, I P., q. XIII (tota, præsertim. a. 5, 6, 10) ; I *Contra Gentes*, c. 33 sq., etc... Cf. Alamannus, *Summa phil.*, t. III, p. 30 sq.

2. *Utramque analogiam attributionis et proportionis propugnant* vel simpliciter exponunt : Fonseca, S. J., in *IV Metaphys.*, c. 2, q. 1 ; — Chollet, art. *Analogie*, in *Dictionnaire de théologie* (Vacant-Mangenot); — Joyce, art. *Analogy*, in *Encyclopædia of religion and ethics* (Hastings) ; — Monaco, S. J., *Prælectiones metaphysicæ*, p. 85 sq. ; — Cal Franzelin, S. J., *De Deo uno*, th. 84, p. 287 sq. (edit. 1876) ; — B. Franzelin, S. J., *Quæstiones selectæ* ; — Schiffini, S. J., *Principia philosophica*, n. 431-441 ; — Bittremieux, *De analogica nostra cognitione Dei* (Louvain 1913), passim, sed præsertim p. 7-19, 200 sq. ; — Hinrich (J. B.), *Dogmatische Theologie*, Bd. III, § 156-158, p. 289 sq. ; — Kleutgen, S. J., *Philosophie scolastique*, n. 39-45 ; 418 ; 597-601.

3. *Schola Cajetani*, quæ admittit unitatem proportionalem, ideoque non admittit nisi analogiam proportionalitatis ut fundamentalem : Cajetanus, O. P., *De nominum analogia; de Conceptu entis; in I^m P.*, q. XIII, a. 5; — Complutenses, *Logica*, *Disp.* XI, q. 2, n. 14 sq. ; — Joannes a S. Thoma, O. P., *Logica*, P. II, q. 13, a. 3 sq. (præsertim a 5), et *Philos natur.*, P. 3, q. I, a. 4 ; — Balthazar, *L'être et les principes métaphysiques* (Louvain, 1914), p. 46-95 ; — Cazes, O. P., in « Revue Thomiste » 1912, p. 161 ; — Coffey, *Ontology*, p. 36-42 ; — Garrigou-Lagrange, O. P., *Dieu, son existence, sa nature*, p. 198-223, 361, 370, præsertim 528-589 ; *La première donnée de l'intelligence selon S. Thomas*, in « *Mélanges thomistes* », 1923, p. 199-217 ; *Le sens commun*[3], p. 299-343 ; — Gardeil, O. P., *Faculté de l'être ou faculté du divin*, in « Revue néo-scolastique », 1911, p. 90-100 ; — Gentil, A. A., *Analogicité de l'être*, in « Revue augustinienne », juillet 1909 ; — De Munnynck, O. P., *L'Analogie métaphysique*, in « Revue néo-scolastique », 1923, p. 129 sq ; — Gredt, O. S. B., *Elementa philosophiæ aristotelico thomisticæ*, p. 145-149 ; — De San, S. J., *De Deo uno*, t. I, p. 236-262 ; — Blanche, O. P., *Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de S. Thomas*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 1921, p. 52 sq. ; *La notion d'analogie dans la philosophie de S. Thomas*, *ibid.*, 169-194 ; *L'Analogie*, in « Revue de philosophie », 1923, p. 248 sq. ; — Debaisieux, *Analogie et symbolisme*, 1re Partie ; — Petazzi, S. J., *Univocità ed Analogia*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1911, p. 34 sq., et 1912 ; — Ramirez, O. P., *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, in-8, Madrid, ap. S. Dominicum regalem, 1922 (extrait de *la Ciencia tomista*) ; — Rousselot, S. J., *Intellectualisme de S. Thomas*, 2e P., c. 2, p. 82 sq. (cf. « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 1909, p. 331) ; — Del Prado, O. P., *De veritate fundamentali...*, p. 196-197 ; — A. de la Barre, S. J., *Vie du dogme catholique*, 1re partie, c. 3 et 4 et art. *Agnosticisme*, in « Dictionnaire de théologie » ; — St. de Backer, S. J., *De Ente in communi*, p. 39-65.

4. *Schola Suareziana*, quæ admittit unitatem entis proprie dictam et analogiam attributionis intrinsecæ ut fundamentalem : — Suarez, S. J., *Disput. Metaphys.*, II, s. 2-5 ; XXVIII, s. 3 ; XXXII, s. 2 ; — Pesch-Frick, S. J., *Institutiones*, t. II, p. 34-48 (n. 55-75) ; — Delmas, S. J., *Ontologia*, th. VIII-X ; — Labeyrie, *Dogme et métaphysique*, p. 493 sq. ; — Lehmen, S. J., *Lehrbuch der Philosophie*, Bd. I[4] (P. Beck), p. 366, 380 ; — Urraburu, S. J., *Ontologia*, p. 163-197 ; — Willems, *Institutiones*, t. I, p. 386-394 ; — Donat, S. J., *Ontologia*, th. II ; — Limbourg, S. J., *Die Analogie des Seinsbegriffes*, in « Zeitschrift für katholische Theologie », 1893, p. 677 sq.

5. *Schola Scoti* : de Scoto ipso, cf. Belmond, O. M., *L'univocité scotiste*, in « Revue de philosophie », 1912, t. XXI, p. 33 sq., 113 sq. ; 1913, t. XXII, p. 137, vel *Études sur la philosophie de Duns Scot*, t. I, *Dieu*, p. 232-355 ; — Minges, loc. supra cit. ; — Frassen, O. M., *Metaphys.*, Disp. I, s. 2, q. 2 ; — Faber, O. M., *Philosophia naturalis Scoti*, theorema 96 (edit. Venetiis, 1616, p. 643-665) ; — Mastrius, *Metaphy.*, Disp. 2, q. 5 et 6 ; — Hieronymus a Montefortino, *V. J. D. Scoti Summa theologica juxta ordinem Summæ S. Thomæ*, P. I, q. 13 (edit. Rom., 1900-1903, t. I, p. 306 sq.) ; — Z. Van de Woestyne, O. M., *Cursus philosophicus*, t. I, p. 484-509.

6. *Theoriæ speciales* : P. de Rhodes, S. J., *Philosophia peripatetica*, l. 4, Disp. 2, q. I, s. 4 (analogia transcendentiæ) ; — P. Palmieri, S. J., *Ontol.*, th. I, et G. Lahousse, S. J., *Prælectiones logicæ et ontologiæ*[2], 1898, n. 21 (p. 20) (analogia inæqualitatis) ; — Aug. Valensin, S. J., *Une théorie de l'analogie*, in « Revue apologétique », 15 déc. 1921, p. 321-343 (proportionalitas fundata in relatione univoca ad non nihil).

7. *Controversia modernistica :*

a) Analogiam veram negaverunt et agnosticismum plus minusve larvatum professi sunt : Le Roy, *Dogme et critique*, passim, sed præsertim p. 135-147 ; — Hébert, *Le divin*, p. 108 sq., 297 sq. ; — Tyrrell, cujus innumeri textus habentur apud Chossat, *Agnosticisme* in « Dictionnaire apologétique » ; — Deshuts, *La notion d'analogie d'après S. Thomas*, in *Annales de philosophie chrétienne*, 1906, t. 151, p. 377-386. — Quibus partim addendus, etsi in multis egregius evasit et mentem modernisticam abhorruit, P. Sertillanges, O. P., in *Revue de philosophie*, 1906, t. VIII, p. 129 sq. ; t. IX, p. 157 sq., 614 sq. ; 1907, t. X, p. 197 ; præcipuus articulus est primus omnium laudatus, præsertim p. 156-165. Optima quidem inveniuntur in his articulis ; sed auctor agnosticismum sat radicalem vitare non videtur, ut postea dicemus. Ejusdem auctoris cf. *L'être et la connaissance dans la philosophie de S. Thomas*, in « Mélanges thomistes », 1923, p. 175-197.

b) Contra negationem analogiæ a modernistis prolatam, scripserunt : L. de Grandmaison, S. J., in « Bulletin de littérature ecclésiastique » (Toulouse), 1905, p. 185 sq. et janvier 1906, p. 21 sq. (contra Le Roy) ; — J. de Tonquedec, S. J., *La notion de vérité*, p. 120 (contra Le Roy) ; — Gardair, in « Revue de philosophie », 1906, t. VIII, p. 599 sq., t. IX, p. 445 sq. ; 1907, t. X, p. 93 sq., t. XI, p: 319 sq. (contra Sertillanges) ; — M. Chossat, S. J., art. *Agnosticisme*, in « Dictionnaire apologétique » (d'Alès), præsertim col. 28-66, et art. *Dieu*, Connaissance naturelle, in « Dictionnaire de théologie » (Vacant-Mangenot), col. 857-858, etc...

8. *Varia circa analogiam :* Boirac, art. *Proportion*, in « Grande Encyclopédie » (Ladmirault) ; — J. Souilhé, S. J., *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues* (thèse), Paris, Alcan, 1919, c. V. Applications métaphysiques : le Problème de l'un et du multiple, p. 204 sq. ; — B. Landry, *La notion de proportion chez S. Thomas*, in « Revue néo-scolastique », 1922, p. 256 sq., et *L'analogie de proportionnalité chez S. Thomas*, ibid., p. 454 sq. ; *La notion d'analogie chez S. Bonaventure*, ibid., mai 1922, p. 137 sq. ; — J. Maréchal, S. J., *Le point de départ de la métaphysique*, cah. I, p. 79 et 156 de analogia.

## Art. II. — DE QUIBUSDAM FALSIS THEORIIS

### THESIS III.

**Conceptus entis ut sic non ita est unus ut differentias inferiorum suorum actu etiam implicite in sua comprehensione contineat sive per identitatem formalem sive secundum identitatem proportionalem (I). — Unde sequitur eum non efformari per abstractionem sive perfectam, sive etiam imperfectam quæ sit sensu stricto implicita (II); — Nec ad inferiora contrahi per compositionem (ut aiunt) metaphysicam, neque etiam per modum conceptus qui ex implicito fiat magis explicitus per solam analysim (III).**

### PRÆNOTANDA.

Supposita unitate conceptus entis, jam incipimus quærere, ut supra dictum est, quomodo ens se habeat ad sua inferiora, præser-

tim immediata : ens a se, ens ab alio..., et quomodo hæc diversa esse possint. In hac priori thesi rejicimus theorias aliquorum scholasticorum quæ formationem ipsius conceptus et relationem ejus ad inferiora non explicare nobis videntur, seu melius quæ veram *unitatem* conceptus entis in relatione ad inferiora sua non salvant.

## § 1. Explicantur termini

A. **Abstractio.** — seu præcisio, — ut jam supra diximus, habetur quando prædicata quæ in se identica sunt, quasi separantur intentionaliter et opponuntur aliquo modo formaliter.

Vario modo dividitur hæc operatio (1) :

1. In Formalem et Totalem.

*a*) **Formalis** ea est qua forma vel quasi forma concipitur præter subjectum, et ab eo quasi separatur ad modum partis quæ alii parti opponitur : sic quando abstrahitur albedo a Petro albo, humanitas ab homine, quantitas a materia sensibili. Terminus hujus abstractionis est proprie abstractus, sed non potest prædicari per identitatem ullam de subjecto a quo abstrahitur. Sic non potest dici : « Petrus est albedo, homo est humanitas ». Ratio est quia forma, quatenus præcisa a subjecto vel toto, jam non exprimit totum subjectum, neque formaliter ad hoc potius quam ad illud subjectum pertinet ; prædicatio autem per identitatem quamcumque supponit saltem idem identice subjectum repræsentari per subjectum et per prædicatum. Præterea subjectum concretum non potest identificari cum forma mere abstracta ; hæc enim de se dicit qua talis extensionem universalem (sola divinitate excepta). Quare hujusmodi sententia : *Petrus est albedo* significaret vel : Petrus est illud solum subjectum cui competat albedo, quippe quod exhauriat totam extensionem hujus qualitatis ; vel : Petrus est mera abstractio qualitativa. Quod utrumque est evidenter falsum.

Brevi : non possum dicere « Petrus est humanitas », quia pri-

(1) De abstractione sensu recepto in Schola tantum hic agimus. In psychologia moderna, hæc vox « abstractio » sensus omnino diversos habet. P. de Munnynck, quatuor exponit in *Revue néo-scolastique*, 1913, p. 284-289 : « abstraction imaginative, abstraction artistique, abstraction indéterminative, abstraction intégrative », quarum significatio apud eum erit legenda. De abstractione apud S. Thomam, cf. A. Blanche, O. P., *La théorie de l'abstraction chez S. Thomas*, in « Mélanges thomistes », 1923, p. 237-251.

mum Petrus non est nisi una pars humanitatis (sub respectu extensionis), quia dein humanitas non est nisi pars Petri (sub respectu comprehensionis).

*b*) **Totalis** illa est qua abstrahitur notio superior ab inferiore, v. g. natura a differentiis individualibus : sic homo abstractus a Petro, — vel genus a specie : animal abstractum ab homine. Porro hæc notio superior, quæ tunc semper exprimitur termino *concreto*, significat, etsi indistincte et non totaliter, totum subjectum a quo abstrahitur, ideoque de hoc subjecto prædicari potest per identitatem realem : unde vocatur *totalis*. Sic dicitur : Petrus est homo, est animal (1).

2. In Perfectam et Imperfectam.

*a*) **Perfecta** est si nota considerata separatim aliam vel alias realiter cum ea identificatas penitus omittat, nec ullo modo formaliter exprimat. Quo in casu, ratio sic abstracta, quippe quæ tantum aliquem respectum realitatis totalis exprimat, ulterius determinatur ad eamdem realitatem modo distinctiore exprimendam additione alius notæ quæ ei sit extrinseca : sic ratio generica et differentiæ. Hæc abstractio perfecta etiam vocatur *præcisio objectiva*.

*b*) **Imperfecta :** duplex distinguitur :

*α*. Quando rationes objectivæ realiter identicæ, nedum sese excludant, sese ita mutuo implicant ut ex analysi unius alia deduci possit : ita sapientia divina imperfecte abstrahit a bonitate divina, quatenus eam formaliter et actualiter implicite dicit. Hæc etiam dicitur *præcisio formalis*.

*β*. Quando notio quæ abstrahitur, etsi formaliter et objective una, ejus est naturæ ut omnes differentias suas repræsentet, quatenus differentiæ eam necessario includunt. Et hæc est præcise *abstractio entis*. — Sic eam describit P. Donat : : « Nullum inferius entis ita in duas partes mente dividi potest ut una pars *ens*, alia *non-ens* sit. Itaque inferius entis ad *ens* abstractum non se habet sicut totum compositum ad unam partem ad quam alia pars adæquate distincta accedat ; sed potius sicut determinata vel expressior conceptio ad confusam conceptionem ejusdem realitatis. Scl. eadem realitas, e-g. ens a se, primum concipitur determinate et espressius

(1) De abstractione formali et totali, cfr. S. Thomas, *Sum. th.*, Iª P., q. XL, a. 3 ; *de Ente et Essentia*, c. 3 et 4 ; — Cajetanus, *Enarratio* in *De Ente et essentia*. q. I, § Ad horum pleniorem intelligentiam (edit. di Maria, p. 8-9) ; — Schiffini, *Principia philosophica*, n. 333 ; — Jeannière, *Criteriologia*, p. 500, nota ; — Balthazar, *L'être*, p. 4-7 et 47-54.

tamquam ens a se, deinde indeterminate et confuse ut ens quo cum aliis convenit » (1). Quæ declaratio non accipienda est quasi secunda conceptio « retineret » primam actu implicite per ullam identitatem formalem in sua indeterminatione, sed hoc sensu quod *ens* repræsentat subjectum cum differentiis ut est aliquid.

Nota Bene : aliquos auctores antiquos abstractionem simplicem et confusivam, quæ propria est entis, vocare abstractionem *negativam* qua unum repræsentatur omissis aliis, per oppositionem ad abstractionem *positivam* quæ est distincta et dividitur ipsa in formalem et totalem, de qua supra. Ita Joannes a S. Thoma, post Cajetanum, ubi de cognitione vulgari et imperfecta entis quod est primo notum ordine genetico (2).

B. **Continere sua inferiora,** conceptus duplici modo dici potest :

1. Potentia : sed hoc etiam dupliciter contingit :

*a) Sub respectu extensionis,* quatenus indefinitis subjectis conceptus applicari potest quin ullum distincte quoad notas individuantes exprimat. Sic omnis conceptus proprie universalis sua inferiora continet ut *totum potentiale* suas partes subjectivas (3). Cum vero *ens* non sit conceptus proprie universalis, qui, qua talis, præscindat a differentiis, easque omnino omittat, *ad modum* totius potentalis spectari potest quod « potestate includit cætera genera et species », ut loquitur Cajetanus (vide infra).

*b) Sub respectu comprehensionis,* qualenus nihil distinctum de inferioribus dicat nec quicquam per identitatem formalem de eis exprimat (4), — qualenus tamen sive quoad partem sive quoad totum exprimit id quod sunt sua inferiora. Huc revocari liceret exemplum a S. Thoma propositum bovis qui repræsentat leonem (5) ; sed præsertim affertur a multis *ens* quod comprehensionem, — et quidem totam, — cujuscumque inferiorum suorum exprimit, minime distinctam sed omnino indeterminatam. Ita fere omnes qui

---

(1) Donat, *Ontologia*[4], p. 23.

(2) *Philosophia naturalis*, I P., q. 1, edit. Vivès, t. I, p. 26, col. 1.

(3) Quod sic explicat P. Monaco : « notio univoca exhibet perfectionem omnino *determinatam* ac distinctam, quæ ideo nihil omnino dicit de suis inferioribus, sed tamen indifferens est, ut componat cum una vel altera perfectione inferiorum : ita e. g. animal indifferens est ut componat cum *rationali* vel irrationali. Et ideo potest unam vel alteram recipere perfectionem, quin in se ulla ratione unam vel alteram includat : et hoc sensu dicitur continere inferiora *in potentia* » (*Præl. Meta.*, p. 83).

(4) Ratio communis quam dicit nullum elementum reale in quacumque re significat quod identicum in inferioribus inveniri et ab aliis elementis separari possit.

(5) *Comp. theol.*, n. 105. Cf. infra, p. 246.

cum Suarezio tenent conceptum entis *simpliciter* præscindere ab inferioribus (1).

2. Actu. Hic respectus ad solam comprehensionem pertinere videtur, et tunc dicitur aliquis conceptus in sua comprehensione inferiora actu continere, quando nota vel notæ quæ comprehensionem ejus constituunt aliquo saltem modo comprehensionem inferiorum exprimunt. Quo semel posito, statim intelligitur hujusmodi continentiam sensu valde diverso haberi posse, prout notio continens applicatur suis inferioribus secundum unum aut alterum ex modis prædicationis de quibus supra. Quod sic explicari potest :

*a*) Vel notio applicatur inferioribus *secundum identitatem formalem*, hoc est secundum similitudinem perfectam. Tunc dupliciter dici potest conceptus continere actu inferiora :

α. *Explicite*, quando distincte constat conceptum exprimere naturam determinatam inferioris qua talem. Ita habetur de omni conceptu univoco qui : aut genus vel speciem exprimit, — aut rationes significat quæ in quantitate fundantur (abstractiones secundi gradus), et in unoquoque inferiorum simpliciter sine ulla differentia essentiali (specifica vel individuali) verificantur.

β. *Implicite* quando notæ propriæ inferiorum non videntur immediate conceptu significari, sed quando tamen analysis sufficit ut conceptus explicitus et determinatus habeatur. Quo in casu simplex est transitus a statu confuso ad distinctum, ita ut, quod in statu explicito conceptus repræsentat totum per solam analysim a statu implicito deduci possit, quin quicquam de facto conceptui distincto addatur quod in confuso jam non sit qua tale : deficiebat tantum lumen ut in eo perciperetur (2). Quem modum continentiæ apte illustrat exemplum tritum silvæ quæ a longe aspicitur.

*b*) Vel applicatur secundum *identitatem*, ut aiunt Cajetanistæ ubi de analogia, *proportionalem*. Tunc inferiora in conceptu non

---

(1) Sic v. g. intelligendus esse videtur P. Lahousse. *Prælectiones Ontologiæ*[2], p. 300, n. 387 : « Ens includit inferiora uti totum potentiale includit partes subjectivas, seu includit ea sub extensione sua ; non vero inferiora includit uti totum actuale partes actuales, seu in comprehensione sua. Ens enim est secundum rationem præcisum ab omni alio conceptu. Inferiora entis includunt ens uti totum actuale partes actuales seu in comprehensione sua. Esse enim non distinguitur ex natura rei ab inferioribus et differentiis ».

(2) Prenez le concept d'homme : en l'analysant vous y trouverez tous les éléments spécifiques que vous n'y découvriez pas au premier instant, faute d'attention, et qui à ce titre y étaient implicites pour vous : dans ce cas, les éléments que l'analyse vous fait découvrir dans le concept d'homme s'y trouvent inclus implicitement, et qui plus est, *formaliter* et *actu*. Mais vous n'y découvrirez jamais les prédicats individuels, parce qu'ils n'y sont ni explicitement, ni implicitement.

continentur secundum notas proprias et explicite, sed secundum proportionem quamdam tantum. Ex quo modo concipiendi excluditur quæcumque similitudo perfecta ex parte conceptus relate ad inferiora atque unice retinetur aliqua habitudo, diversa quidem simpliciter in diversis, ad effectum aliquem formalem præstandum qui sit proportionaliter et secundum quid tantum unus. Quo in casu, dicunt « inferiora in quantum sunt plura et distincta claudi in conceptu communi *actu*, non tamen explicite, sed *implicite* » (1). Unde patet hujusmodi continentiam prorsus differre ab ea quam sub *a. 6.* descripsimus, neque implicare ullo titulo possibilitatem deducendi per analysim ipsius conceptus secundum eorum propriam rationem inferiora quæ dicitur continere. Ut autem hanc continentiam actu implicitam (2) explicent, auctores hujus sententiæ dicunt varia subjecta in se determinata repræsentari per modum indistinctæ confusionis conceptu quodam tantum *subjective* uno, ita ut *objective* si consideratur conceptus, revera multiplex sit æstimandus nec ulla vera unitate gaudeat (3).

Cajetanum vero audiamus in opusculo suo de *Nominum analogia*, dicentem: « Unde confusio qua analogum tam secundum attributionem quam secundum proportionem importat speciales habitudines aut proportiones, non est confusio plurium conceptuum *in uno communi conceptu* ; sed est confusio significationum *in una voce*, licet difformiter. Quoniam in analogia attributionis vox analoga primum distincte significat, cætera autem confuse ; in analogia vero proportionis, nomen analogum ad omnes suas significationes indistincte se habere permittitur... » Et postquam movit difficultatem de impossibilitate saltem apparenti ut rationes quæ sint diversæ, etsi proportionabiliter eædem, in analogo clauderentur, pergit : « sicque fit ut in analogo secundum identitatem in se clausam, ad diversitatem rationum in se quoque clausam comparato, abstractio quædam (quæ non tam abstractio quam quidam abstractionis modus est) inveniatur ; prop-

(1) De San, *De Deo*, t. I, p. 248.

(2) Cette manière de parler qui déroute parfois certains, est courante dans l'école de Cajetan. Nous venons de citer le P. de San ; mais bientôt nous entendrons Jean de S. Thomas et, à sa suite, Balthazar commentant Cajetan, nous dire que l'être contient ses différences d'une manière *actuelle*, encore que confuse. A maintes reprises ce dernier auteur revient sur cette idée : « quand la confusion essentielle à l'analogie de proportionnalité proprement dite disparaît, la distinction des notions ne fait qu'*expliciter* ce qui se trouvait *actuellement* mais vaguement dans la notion analogue » (*L'être...*, p. 72 et passim). De même le P. Garrigou-Lagrange dans son *Dieu*, v. g. p. 362 : « l'être en général contient actuellement et implicitement les divers modes d'être qui le diversifient » : et encore p. 548, n. : « l'être, ont dit les grands thomistes, ne peut pas être parfaitement abstrait (non perfecte præscindit) de ses analogués, car il les contient *actu implicite* ». Cf. p. 536 et passim.

(3) Ce point de vue est longuement développé par le P. Gardeil dans la *Revue néo-scolastique*, 1911, p. 94 et sq. Cf. infra, Appendice VI.

ter quam non solum ab analogatis (puta substantia et quantitate) analogum, puta ens, abstrahere dicitur ; sed ab ipsis ejus rationibus, seu a diversitate ipsarum rationum ejus, puta, rationis entis in substantia, et rationis entis in quantitate » (1).

Quomodo autem hujusmodi conceptus sic abstractus, qui non est proprie communis (2), possit dici unus per se et non unus per accidens, ut contendunt Cajetanistæ (3), postea crisi subjicietur.

*c*) Vel applicatur inferioribus secundum *simplicem similitudinem* quæ exprimat notionem simpliciter unam, non tantum subjective sed objective, quatenus ejus esse objectivum dicit notam vere communem omnibus inferioribus, quæ ideo nullam compositionem patiatur et simplicissima sit, sed in sua objectiva simplicitate omnia inferiora etiam diversissima quasi reflectat eaque secundum se tota repræsentet.

Juxta hunc modum prædicandi qui, ut videbimus, est modus analogiæ entis, aliquo sensu vero licet dicere inferiora contineri in comprehensione conceptus entis ideoque *actu*, sed indeterminate : notio enim quæ quomodocumque exprimit plene sua inferiora videtur posse dici ea continere in comprehensione, sed indeterminate tantum, quippe quæ quovis modo nullam eorum differentiam determinatam dicat nec præ se ferat, etsi ea omnia repræsentet (4). Quia vero hic modus loquendi multis æquivocationibus locum dare potest, qui entis prædicationem de facto sic intelligunt ab eo abstinere solent et sequentem usurpare semper anteponunt (5).

C. **Repræsentare** sua inferiora dicitur conceptus, quando manifestat sub quocumque respectu tales vel tales notas quæ his vel illis inferioribus quocumque modo applicari possunt. Quo sensu generali et confuso hoc verbum idem audit ac verbum *continere* modo explicatum.

Sensu magis circumscripto dicetur conceptus *repræsentare :*

*a*) vel per *identitatem formalem*, quando sub respectu compre-

---

(1) C. V, edit. de Maria, p. 263-264.

(2) *Falsum* existimat Cajetanus eodem loco illum qui contenderet conceptum entis sic abstractum quamdam rationem analogatis communem dicere.

(3) Sic, v. g. P. De San, *loc. cit.*, p. 248 et Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 538.

(4) Quo sensu admitti possint quæ habet P. Garrigou-Lagrange, *loc. cit.*, p. 535 sq. Sed ut statim caute legenti patebit, ipse auctor non sic rem intelligit et omnia ejus verba in quasi modum cogitationis prorsus diversum essent transferenda.

(5) Si attente spectatur descriptio modo data, tenue apparebit discrimen inter hanc continentiam *actu* secundum simplicem similitudinem et continentiam *potentia* sub respectu comprehensionis supra sub 1) descriptam. Aliqua tantum datur ratione theoriæ de conceptu objectivo.

hensionis (ut patet) applicatur inferioribus secundum similitudinem perfectam ;

b) vel per *simplicem similitudinem*, quando secundum similitudinem imperfectam. Quo in casu per nullam analysim differentiæ variorum inferiorum quæ per conceptum repræsentantur ab eo deduci possunt.

Parmi les auteurs scolastiques, l'usage s'est généralement introduit d'employer le verbe *contenir* au sens de *représenter* : question de mots qui, au premier abord, peut paraître sans importance, mais qui risque fort d'impliquer une théorie des plus discutable, sinon inadmissible sur la nature du concept objectif et sur son rapport à l'objet matériel : d'où nécessité d'y regarder de près à chaque fois. Cette remarque faite et pour autant que le verbe « contenir » est employé à bon droit au sens de « représenter », on peut dire que le concept d'être contient ses inférieurs *plus* et qu'il les contient *moins* que le concept univoque. Il les contient plus que le concept générique et spécifique, car il représente tout ce qui accompagnera ses inférieurs, dans leur réalisation : aucune différence ne lui sera extrinsèque. Il les contient moins ; car, d'après ce qui précède, ne les représentant pas par identité, mais par similitude, il ne les contient pas formellement et l'analyse n'y fera découvrir aucune de leurs déterminations essentielles.

D. **Compositio** est distinctorum unio. — Duplex distinguitur :

1. *Rationis* (seu *metaphysica*), quando illa quæ uniuntur sunt rationes formales adæquate præcisivæ, ita ut inter se distinguantur ratione perfecte fundata : sic animal et rationale.

2. *Realis*, (seu *physica*), quando illa quæ uniuntur realiter distinguuntur, ut v. g. corpus et anima in homine.

Nota Bene. — a) Compositio et abstractio sunt in casu correlativa, ita ut quod una operatio separat illud sit identice quod alia unit, — et vice versa.

b) Denominatio « metaphysica » et « physica », cum in hac materia (sicut in multis aliis) magnum præbeat locum amphibologiis, videtur esse deserenda, alia vero « rationis » et « realis » sola retinenda.

E. **Contractio.** « Contrahi dicitur conceptus generalis, si specialior redditur, et sic quoad extensionem coarctatur. Ergo contractio, si cum abstractione comparatur, processus inversus est. Uterque autem non perficitur in ordine physico, sed in mente tantum, quatenus de objectis suis cogitat. Abstractio præcedit eamque contractio supponit » (1).

Contractioni per compositionem rationis, seu metaphysicam

(1) Donat, *Ontologia*[4], p. 23.

solet opponi, ubi de ente, contractio per determinatam conceptionem, « ita ut conceptus posterior (ens determinatum) non se habeat ad priorem (ens) sicut compositum ad partem suam, sed sicut ejusdem realitatis conceptus expressior ad confusum » (id.).

## § 2. Variæ sententiæ (1)

A. **Scotistæ.** Sicut jam diximus, negata transcendentia entis, Scotistæ tenent rationem entis esse notam essentialem quæ de inferioribus prædicetur per identitatem formalem, seu identice, secundum significationem et similitudinem perfectam, ad modum notionis pure *univocæ* (alii etiam dicunt « genericæ », ut infra videbimus). Ex quibus sequitur ens continere sua inferiora sicut *totum potentiale* sensu stricto, illud vero nullo modo in sua comprehensione continere inferiora, quippe quod a differentiis objective præscindat modo perfecto et de ipsis formaliter prædicari nequeat.

B. **Schola Cajetani** contendit unitatem conceptus entis esse unitatem proportionis quæ necessario supponat inferiora entis in ipso conceptu contineri *actu implicite* per modum confusionis. Abstrahitur abstractione formali « quando scilicet cum præcisione cæterarum rationum genericarum et specificarum accipitur » ; hæc autem non est perfecta sensu abstractionis qua univocum constituitur, sed est confusiva implicita. Unde ad inferiora contrahitur non per compositionem quamdam alicujus notæ communis cum alia, sed per modum expressioris conceptus qui ab implicito transit ad explicitum.

Sententia Cajetani in specie exponitur (2). — Ad quam sententiam rite intelligendam, animadvertendum est Cajetanum initio suæ *Enarrationis* in Opusculum *de Ente et Essentia* S. Thomæ, tenere ens duplici via cognosci : una imperfecta et vulgari quæ procedit per abstractionem simplicem, vi cujus aliqua ratio apprehenditur, aliis omissis ; altera vero perfecta quæ procedit per abstractionem formalem et totalem, et solum metaphysicum decet : « et forte, inquit, adhuc viris doctissimis non innotuit ». Secundum priorem, « ens est id quod intellectui nostro primo imprimitur » et cognoscitur « cognitione actuali confusa » per oppositionem ad cognitionem *virtualem confusam* et *actualem distinctam* quam propugnant

(1) De historia analogiæ, cf. infra p. 212, n. 2, et Mahieu, *Fr. Suarez*, p. 81-93

(2) Sententiam Cajetani late evolvit v. g. P. Garrigou-Lagrange, *Revue thomiste*, 1912, p. 736 sq. et *De Revelatione* (1918, Romæ, Ferrari), t. I, p. 301 sq.

Scotistæ ; hæc autem cognitio « neutra illarum abstractionum (formali et totali) fulcitur » ; terminus ejus est « ens concretum quidditati sensibili... in quidditate sensibili abstracta a singularibus absque aliqua separatione » inspectum (1) et conceptus qui sic obtinetur est unus mentalis. Posteriori via, hoc est per abstractionem formalem, quæ est propria philosophi, obtinetur conceptus *metaphysicalis* qui sic a Cajetano describitur : « conceptus entis *formalis* est unus inæqualiter repræsentans esse Dei et creaturæ ; conceptus vero *objectalis* non habet nisi unitatem proportionis determinatæ ex identitate termini, vel unitate proportionalitatis et identitate proportionum » (2). Hanc autem unitatem, quæ est unitas analogiæ secundum Cajetanum, esse valde imperfectam totus fuit auctor ut ostenderet in alio suo opusculo, cujus titulus est *De nominum analogia*. Ibi enim hæc tenet : « In analogis, quoniam fundamenta analogæ similitudinis diversarum sunt rationum simpliciter et ejusdem secundum quid, id est secundum proportionem, oportet duplicem analogi mentalem conceptum distinguere, perfectum et imperfectum ; et dicere quod analogo et suis analogatis respondet unus conceptus mentalis imperfectus, et tot perfecti quot sunt analogata ». Et paulo infra : « unde et analogum unum habere mentalem conceptum et plures habere conceptus mentales, verum est diversimodo ; quamvis simpliciter loquendo, magis debeat dici, analogi esse plures conceptus, nisi loquendi occasio aliud exigat ». Unde concludit in analogis, sicut in univocis, nomen esse commune, sed rationem significatam esse in analogatis simpliciter diversam et tantum secundum quid eamdem, hoc est secundum proportionem (3). Qui modus concipiendi sæpe auctores induxit ut dicerent, secundum Cajetanum ejusque discipulos, conceptum entis esse simpliciter multiplicem, ideoque analogiam ejus in verum nominalismum et agnosticismum resolvi.

Ex his et ex illis quæ alibi dicuntur de hac identitate seu unitate proportionali juxta Cajetanum, constat unitatem quæ a Cajetano ejusque schola conceptui entis tribuitur, concipi non quidem ad modum identitatis inter duas relationes determinatas quæ ad invicem stricte se haberent, uti fit in mathesibus : tunc enim haberetur univocitas, sed ad modum similitudinis inter relationes quæ non sunt inter se secundum proportionem determinatam et de quarum fundamento quæritur quid sit. Prout enim hæc similitudo apud eos proponitur, nullam antecedentem analogiam inter suos terminos supponit, sed tota constituitur sola relatione terminorum ; quod satis constare videtur ex natura omnino prima et fundamentali quam tribuunt proportionalitati in declaratione analogiæ et præcise unitati proportionali quam solam conceptui entis agnoscunt præter quamlibet aliam analogiam fundamentalem.

De quibus Cajetani placitis, duo statim notanda videntur :

1. Fatente ipso Cajetano, theoria de conceptu « metaphysicali » entis, per abstractionem formalem efformato, item de analogia secundum proportionem eo modo quo ipse eam propugnat, erat quid in Schola novum et inauditum. Jam enim eum audivimus nobis dicentem in *Enarratione* hunc modum spectandi ens « forte adhuc viris doctissimis non innotuisse ». Sed prætcrea in suo Opusculo de *Nominum analogia* rursus scribit : « nec fuit forte ab Aristotelis tempore tam periculosus casus iste (quo

(1) *Enarratio* in Opusculum *de Ente et essentia*, q. I, edit. P. de Maria, p. 8-11.
(2) *Ibid.*, q. III, p. 38.
(3) *De nominum analogia* (eadem edit.), p. 258-259.

nempe ignoretur analogia ejus secundum proportionem) sicut modo apud nos est : quoniam blasphemare fere videtur qui metaphysicales terminos analogos dicens, secundum proportionalitatem communes exponit » (1).

Unde perperam agunt qui theoriam Cajetani de entis analogia ut quoquo modo traditionalem in Scholastica proponunt, eamque qua talem sancto Thomæ tribuunt ut ei majorem auctoritatem conferant.

2. Mens auctoris tanta obscuritate gaudebat ut Franciscus de Ferraria (alias Sylvester Ferrariensis), ejus coævus et frater in religione Prædicatorum, contradictionem adesse existimaverit inter Opusculum *De nominum analogia* in quo quævis unitas conceptus analogi entis negari videtur et *Enarrationem...*, in qua unitas ejusdem affirmatur, imo oppositionem cum doctrina Angelici animadverterit. Ut hanc antinomiam solveret, Cajetanus scripsit ad eumdem Ferrariensem breve Opusculum *De conceptu Entis*, in quo contendit conceptum entis esse unum et ita quidem unum ut sit simplex nec ulla compositione admixtus. Quod tamen non impedit, cum sit unus « proportionabiliter » tantum, quominus duplici titulo dicatur imperfectus : « Conceptus iste unus numero in mente secundum esse repræsentativum, nec repræsentat unam solum naturam, sed ultra unam, quam determinate repræsentat (a qua est impressus) repræsentat implicite ceteras similes illi primo repræsentatæ secundum id in quo proportionabiliter eis similis est ; idem enim est judicium de similitudine rerum inter se et conceptus mentalis et rerum... Aliter autem modus super ipsius intellectus opere, quo natus est adunata dividere, fundatur et est tunc conceptus similis unus numero in mente, repræsentans analogum quidem determinate, nullum autem eorum quæ fundant analogiam explicite ». Si autem de conceptu perfecto analogi quæstio movetur, tunc non est unus : « Quoniam conceptus mentales sunt imagines rerum repræsentatarum (nisi sint fictitii), quemadmodum in mente conceptus adæquatus analogi non est unus, sed exigit repræsentationem omnium fundantium analogiam, ita significatum analogi adæquatum et perfectum non potest sic abstrahi, ut objiciatur, repræsentetur et concipiatur absque fundantibus rebus » (2). In qua responsione maxima difficultas remanet de unitate proportionis quam ipse agnoscit conceptui imperfecto et de fundamento super quo stabilitur conceptus quem vocat perfectum. Si ad unitatem illam fundamentalem et vere simplicem quæ a tota schola ad eum usque propugnata erat reducitur, tolletur difficultas (3) : sed tunc quid significat ejus intricata proportio quam etiam in hoc stadio admittit, quamque revera ejus coævi tanquam « blasphemam » existimabant ? Si autem hæc proportio nullam veram analogiæ unitatem quæ sit objectiva admisit, tunc, ut postea dicetur, non apparet quomodo vitari possit agnosticismus.

Quibus autem animadversis, si amplius quæritur de natura abstractionis quæ, secundum scholam Cajetani, enti communi convenit, tunc respondendum est neque totalem haberi in casu, sed tantum imperfectam seu improprie dictam. Porro hanc abstractionem improprie dictam vario modo intelligunt, prout vario modo explicant inferiora entis contineri seu

(1) *Loc. laud.*, p. 256.
(2) *De Conceptu entis*, inter *Opuscula omnia* Thomæ de Vio, Augustæ Taurinorum, 1582, p. 327.
(3) Revera in secunda parte opusculi : « Nec prædicta contrariantur doctrinæ S. Thomæ... », multa dicuntur, quæ, si demas verbum « proportionabiliter », vel illud intelligas ad modum « simplicis similitudinis », optime admitti possint.

includi in conceptu. Sic Joannes a S. Thoma scribit : « Formalis abstractio fit per segregationem potentialitatis et materiæ, et quanto universalior tanto purior et perfectior : sicque abstractio entis formalis est actus purus, si in tota universalitate abstrahat ; sed abstractio entis in communi ut analogum est confusissima et, *licet actu includat omnia confuse*, ideo potius non est abstractio formalis, quia non fit per segregationem imperfecti, sed per inclusionem omnium sub quadam confusione et caligine » (1). Cajetanus ex alia parte, postquam de abstractione formali et totali egit, ita concludit : « Patet ergo quomodo ens quandoque habet abstractionem formalem, quando scilicet cum præcisione cæterarum rationum genericarum et specificarum accipitur : et quomodo quandoque habet abstractionem totalem, quando scilicet ut totum universale *potestate includens* cætera genera et species consideratur » (2). Quem locum eum commentaretur D. Balthazar, Cajetani discipulus et admirator, in hunc sensum interpretatus est : « *D'une certaine manière*, l'être s'oppose à ses différentes modalités, substances, accidents, genres suprêmes ou intermédiaires, espèces ou différences spécifiques, êtres finis ou Etre par essence. Le *potestate includens* de Cajetan doit être interprété *cum grano salis*. C'est *actuellement*, mais *confusément* que l'être commun à tout ce qui est, renferme les différents êtres. L'abstraction totale de l'être n'est qu'une abstraction *improprement dite*. Elle ne présuppose pas nécessairement l'abstraction formelle, puisque l'être peut s'appliquer à tous les objets sans les distinguer clairement les uns des autres. Cependant une fois posée, l'abstraction formelle de l'être, l'abstraction totale consécutive devient distincte » (3). Idem sentiunt multi Cajetanistæ, v. g. Garrigou-Lagrange.

C. **Suarezius** (4), cum multis et præsertim cum plerisque thomistis qui ante Cajetanum floruerunt, « docet entis conceptum a modis essendi variorum entium peculiaribus, *simpliciter* (5) præscindere ; ita ut hujusmodi conceptus nullum ex suis inferioribus, sub propria *talis entis* ratione, *actu* contineat ; — quamvis omnia inferiora eorumque modos repræsentet *indeterminate*, prouti sub communi entis ratione conveniunt, verbo prout sunt *entia* » (6).

Notandum est tamen sententiam Suarezii ab aliis ita intelligi ut conceptus entis aptus sit intrinsece qui respiciat *inæquali* modo inferiora, ab aliis vero ut potius ad *univocitatem* revocandus sit. — Præ-

---

(1) JOANNES A S. THOMA, *Logica* II, q. 13, a. 5, edit. Vives, p. 424-425.

(2) *Enarratio*..., ed. cit., p. 9.

(3) *L'être*..., p. 53. Ce procédé d'interprétation *cum grano salis*, qui consiste à prendre le texte d'un auteur dans un sens diamétralement opposé à celui qu'il signifie, était-il dans la circonstance bien utile, puisqu'au même endroit Cajetan admettait pour l'*ens* un autre mode d'abstraction différent de l'abstraction formelle et de l'abstraction totale qui impliquerait une contenance des inférieurs actuellement confuse ?

(4) *Disput. Metaphy.* II, s. 1 et 2.

(5) Ut supra notavimus, *simpliciter* hic non significat *absolute*, sed tantum præter ullam compositionem.

(6) DELMAS, *Ontologia*, p. 61.

terea aliqui eam ita interpretantur ut, si negent inferiora entis contineri actu implicite prout sunt *talia* entia, (quod dicunt Cajetanistæ), tamen contendunt ea sic contineri quatenus sunt smpliciter *entia.* Quæ ultima interpretatio Suarezii si valeret, vel si, quicquid sit de Suarezio, hic modus loquendi admitteretur, tunc sequeretur utramque scholam et Cajetani et Suarezii simul contendere conceptum entis continere *actu implicite* sua inferiora etiam quatenus sunt *talia* secundum Cajetanistas, quatenus sunt *entia* tantum secundum hanc interpretationem Suarezii. Sic apte intelligeretur cur omnes, — gradibus quidem diversis, — contenderent conceptum entis efformari per abstractionem plus minusve confusivam « quasi plura objecta visu removendo usquedum unum quid appareant » et ad inferiora contrahi per modum conceptus confusi qui explicitior sit. Revera omnes pari modo illustrant suam sententiam comparatione classica, de qua infra, cum arbore quæ a longinquo aspicitur primum et paulatim fit distincta. — Nihilominus ingens inter utramque scholam remaneret discrimen, ut ex dictis patet, cum continentia inferiorum in conceptu entis a Cajetanistis intelligatur secundum modum identitatis proportionalis, hic autem modus a Suarezianis omnibus aperte rejiciatur, quamquam fatendum est nullum alium clarum ab eisdem Suarezianis proponi.

Quod autem ad efformationem conceptus entis attinet, dicunt hunc conceptum non efformari abstractione perfecta, ut dicebant Scotistæ, sed abstractione omnino imperfecta quæ nullum locum relinquat cuiquam compositioni veri nominis.

## § 3. Delimitatio thesis

A. **Prima pars** thesis tamquam firmiter stabilitum supponit differentias entis esse ens, ideoque conceptum entis necessario aliquo modo has differentias repræsentare. Quo posito :

1. Contra aliquos saltem discipulos sive *Scoti*, sive *Suarezii*, tenet differentias entis quæ sunt ens, nullo modo posse contineri secundum identitatem formalem, et hoc quidem non tantum explicite, ut patet, sed etiam *implicite*, quatenus nempe quocumque modo per analysim a comprehensione conceptus deduci possint. Non quod isti auctores talia proferant : contrarium enim aperte passim contendunt ; sed quia, si secum ipsis concordes essent, hoc dicere deberent : complures enim loquuntur quasi ens univoce prædicaretur de inferioribus suis, ideoque secundum similitudinem perfectam,

dum ex alia parte vel negant differentias entis esse ens (Scotistæ), quod est falsissimum, vel idipsum affirmant (omnes Suarezii discipuli). Porro, ut ostendet thesis, alterutrum affirmare est impossibile.

2. Contra *Cajetanistas*, hæc pars ostendit postea unitatem entis quæ esset secundum identitatem proportionalem ita intellectam ut præter terminos jam inter se similes et analogos constitueretur, necessario ducere sive ad pantheismum, sive ad agnosticismum ideoque teneri non posse. Sed minime negabit possibilitatem continentiæ (h. e. modi repræsentationis) secundum hanc identitatem proportionalem ex parte entis, si semel supponitur analogia antecedens fundamentalis inter varios terminos ipsius proportionis ; imo hoc idem infra admittemus, quippe qui ostensuri simus ens posse dici analogum analogiæ proportionalitatis aliquo vero sensu. Ipso facto hæc pars simul ostendet distinctionem quæ a quibusdam proponitur inter respectum subjectivum et respectum objectivum esse prorsus fallacem, quippe quæ omnem valorem conceptus ejusque veram analogiam tollat.

3. Unde patebit nos in hac thesi sententiam *Suarezii* quæ tenet simul entis conceptum esse simpliciter unum et differentias entis esse ens, propugnare eamque modo stricte logico usque ad ultimas consequentias interpretari. Etiam quoad verba prope accedet nostra positio ad eam quam P. Delmas supra describebat tamquam ipsius Suarezii, sed in compluribus minutis tamen differet :

*a*) Ut in thesi præcedenti declaravimus, malumus dicere conceptum entis « simpliciter unum » quam « perfecte unum » : perfecta enim unitas potius tribui solet conceptui univoco. Porro quamlibet etiam suspicationem univocationis respuimus : quod non ita fit apud multos Suarezianos.

*b*) Præterea addimus, sin minus contra Suarezium, saltem contra quosdam ejus discipulos, conceptum entis non continere inferiora actu formaliter quatenus entia, quasi conceptui entis respondere posset aliqua realitas quæ inveniretur a parte rei formaliter identica quocumque titulo in his omnibus inferioribus.

*c*) Quonam autem proprie modo ens sua inferiora contineat, in thesi præsenti non dicimus ; sed fatemur simplicem similitudinem quam in thesi sequenti propugnabimus non explicite propositam esse a Suarezio, etsi hæc logice necessaria apparet ut servetur unitas per se conceptus entis quam ipse Suarez jure meritoque propugnat.

B. **In secunda et tertia parte,** contra Scotistas conclusiones ex

prima deducimus ; in his autem cum Cajetanistis omnibus et cum Suarezianis sentimus.

C. **Certitudo thesis.** Propter modum specialem quo proponitur thesis et propter reverentiam auctorum, thesim tantum ut *fere* certam proponimus.

## DEMONSTRATIO.

**I^a PARS. — Conceptus entis ut sic differentias inferiorum actu etiam implicite in comprehensione sua non continet secundum identitatem sive formalem (I), sive proportionalem (II).**

*1^m MEMBRUM.* — Si enim conceptus entis ut sic contineret inferiorum differentias in sua comprehensione actu vel explicite, vel implicite, hoc esset vel qualenus sunt diversæ, vel quatenus sunt entia, ita ut, per solum analysim, sive differentiæ inferiorum, sive saltem ratio communis secundum quam varia inferiora inter se conveniant formaliter identice, ex solo conceptu entis deduci possint.

*Atqui* neutrum dicere licet. *Ergo.*

Ad Majorem. — Disjunctio est completa. Præterea noto hanc deductionem in hypothesi, seu analysim non posse fieri nisi mediantibus vel notionibus, vel principiis quæ et ipsa cadant sub notionem entis, de quibus ergo præsens quæstio præjudicialis moveri deberet.

Probo minorem per partes.

1. *Non continentur qualenus diversa.*

*a*) Si enim continerentur explicite vel implicite formaliter, i. e. secundum notas quibus hæc inferiora sunt inter se diversa, tunc conceptus entis dicendus esset constitui formaliter notis oppositis et identificare in se omnia opposita, quod est impossibile. Tunc enim ens in comprehensione sua *vel* includeret *omnes* suas differentias : sed ipso facto dicendum esset includere notas contradictorias (a se et ab alio, in se et in alio...), ideoque esset conceptus contradictorius seu nullus ; *vel aliquas* tantum includeret et non omnes : sed jam non esset notio transcendentalis, ideoque non esset conceptus entis.

*b*) Præterea cum contineret actu omnia inferiora, eis applicari posset per identitatem, seu de eis prædicaretur secundum id totum quod significaret ac proinde omnia entia dicerentur simul a se et ab alio per identitatem.

*c*) Quinimmo, cum contineret differentiam infiniti, identificaretur cum ente perfecto : unde omne ens diceretur ens absolutum et sequeretur pantheismus.

Ratio autem horum omnium est hæc : Quod definit comprehensionem, definit essentiam. Porro essentia est indivisibilis ; ac proinde quod definit essentiam ab ea separari nequit. Ex quo fit ut, ubicumque conceptus prædicatur, non possit prædicari nisi secundum totam suam essentiam ideoque secundum id quod definit totam suam comprehensionem ; et rursus inde fit ut, si hæc comprehensio notas oppositas continere diceretur, necessario absurda sequerentur.

2. *Non continentur per identitatem formalem quatenus entia.* — Sequitur ex prima parte disjunctionis : nam inferiora, quatenus opposita, sunt entia : secus diversificarentur inter se per nihil. Ergo si continentur quatenus entia, continentur eodem titulo quatenus diversa. Porro hoc est impossibile ex prima parte. Ergo.

Aliis verbis : id quo inferiora entis sunt entia et id quo sunt diversa sunt formaliter ens, seu repræsentantur per eumdem omnino conceptum. Ergo si nequeunt formaliter identice contineri in ente quatenus diversa, nequeunt quatenus entia : secus omnia identificarentur in unitate entis perfecti, pro eadem ratione.

**Objectio.** — In hac identificatione nulla est repugnantia. Sic enim conceptus « hominis » est unus et tamen contradictoria includit, materiam videlicet et spiritum.

Resp. — *Nego paritatem.* Etenim debet dici : aseitas est ens, abaleitas est ens ; sed non potest dici : anima est homo vel humanitas, neque : corpus est homo.

Ratio autem hujus est quia conceptus entis est unus unitate maximæ simplicitatis, conceptus vero hominis est unus unitate compositionis quæ ideo elementa irreductibilia complectitur.

**Confirmatur** hæc pars ex solo modo prædicationis. Etenim inferiora entis in ente :

1. Neque *disjunctive* vel quasi disjunctive continentur : nam dicere de aliquo quod sit ens, non est dicere illud esse substantiam vel accidens, imo hujusmodi prædicatio de se nullum modum essendi, quisquis ille sit, implicat et sub hac forma quæ stricte præscindit a quacumque determinatione, *ens* nihil aliud significat præter « aliquid cui competit aliquo modo esse ». Nec quicquam amplius requirit argumentum ut ipso facto valeat et in hypothesi inclusionis stricte implicitæ arguat contradictionem (1).

(1) Sed concedimus hujusmodi argumentum quod Scotistæ contra Cajetanistas usurpant non valere contra hos ultimos et responsionem quam eis dat Goudin, *Metaphysica*, q. 1, a. 2 (ap. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 570, note) manifestare objectionem allatam ignorare elenchum, hoc est positionem adversariorum.

2. Neque *copulative* : nam multo minus prædicare ens de aliquo est affirmare illud esse simul substantiam et accidens.

3. Neque *confusive* sensu implicito formali : nam de nullo ente ens potest prædicari per identitatem formalem : secus ex his præmissis « Petrus est ens, canis est ens », oporteret propter transcendentiam concludere, ut in thesi sequenti ostendetur, « Petrus est canis ». — Quæ tamen animadversio minime impedit quominus vero sensu quodam inferiora entis in ipso ente confuse contineri possint ut infra dicemus, sensu supra declarato.

2^m^ *MEMBRUM. — Non continentur secundum identitatem proportionalem.*

Omnia entia quæ sunt dicuntur ens proportionabiliter ideoque in conceptu entis continentur secundum identitatem proportionalem, in quantum unumquodque suo modo fundat habitudinem intrinsecam ad præstandum actum essendi.

*Atqui : a*) Vel iste actus essendi supponitur de se seu ratione sui perfecte *unus*. Quo in casu hæc habitudo, etsi in re diversa simpliciter, dicenda esset vere et perfecte una, ratione termini perfecte unius ad quem dicit ordinationem, — quippe quæ ad eumdem stricte terminum ordinetur, habitudo autem specificetur a termino. Sed tunc datur absurditas *pantheismi*, siquidem actus essendi qui supponitur unus ratione sui et realis et ad quem ordinationem dicerent, est infinitus.

*b*) Vel non supponitur ratione sui perfecte unus. Sed tunc dempta similitudine fundamentali ipsius esse, nulla assignari potest unitas intrinseca, in hac habitudine omnium entium ad esse, quæ unitatem ipsius entis fundare possit, nec datur ullum fundamentum ad quicquam de Deo cognoscendum. Unde sequitur, quod ad Deum attinet, merus *agnosticismus* et quoad conceptum entis mera æquivocatio (1) ; nec ullo titulo explicatur participatio entium ab esse. Si autem admittitur similitudo fundamentalis, jam inferiora entis in ejus conceptu continentur (repræsentantur) præter omnem proportionalitatem et tota quæstio remanet de explicanda ejus unitate.

Explicatur. — Tout l'intérêt du problème, cela se comprend de reste, revient à expliquer comment le concept d'être (*ens*) peut représenter à la fois Dieu et la créature. Or pour donner à cette question une réponse qui en soit une, il faut de toute nécessité montrer que ce concept exprime entre

(1) Auquel cas toutes les objections de Scot tendant à montrer qu'une unité proportionnelle de ce genre revient à une unité *per accidens*, ou d'aggrégat et est incompatible avec une unité *per se*, conservent toute leur force ; les dénégations de Cajetan dans le *De Nominum analogia*, c. VI, n'y feraient rien.

l'être infini et l'être fini une véritable communauté ou unité *intrinsèque* ; toute explication qui ne dépasserait pas une certaine communauté ou unité extrinsèque, laisserait dans l'*équivoque* pure cette réalité d'être (ratio entis) qui leur est intrinsèque et essentielle à l'un comme à l'autre, et qu'il s'agit précisément d'expliquer. Que cette communauté soit exprimée par un rapport ou qu'elle soit exprimée par un terme simple, il n'importe : on ne peut en tous cas se contenter, comme le voudrait Cajetan, d'un *mot* commun, si l'on veut sortir de l'agnosticisme ou du rationalisme ; de toute nécessité, il faut en arriver à un concept objectif qui soit d'une certaine manière commun.

Une fois le point de vue nominaliste écarté, il ne reste, pour donner un fondement à notre connaissance de Dieu et pour déterminer sa nature, que la communauté des notes objectives entre le Créateur et la créature produite par lui dans l'ordre de la causalité formelle (1). Mais cette communauté d'effets formels, si l'on veut arriver à une solution qui ne soit pas purement verbale, ne peut être simplement extrinsèque : de ce point de vue persisterait tout entière l'équivoque sur la nature de l'essence qu'il s'agit de rendre intelligible et d'atteindre en quelque façon.

Supposons en effet, avec Cajetan et son école, que nous voyions entre l'être de la créature et celui du Créateur une certaine identité formelle résultant du rapport mutuel de leur essence à leur *esse*, — quelle que soit d'ailleurs la raison (dont nous parlerons plus loin) qui nous permette d'affirmer la réalité et la vérité de cette identité proportionnelle, — deux hypothèses seulement se présentent pour interpréter cette donnée :

Ou bien cette identité d'effet ne me révélera rien d'intrinsèquement commun entre X et A et alors la nature de X me demeurera complètement mystérieuse, ce pendant que l'identité de l'effet produit par X et A demeurera inintelligible.

Ou bien cette identité d'effet me révélera entre ces deux natures une certaine convenance intrinsèque. Mais alors en quoi consistera cette convenance ? Elle ne sera pas constituée par l'identité de l'effet, puisqu'elle en est la raison, ou en d'autres termes l'identité de l'effet ne sera pas l'explication de cette nature, puisqu'elle en dépend et la suppose. Si l'effet est le même de part et d'autre, c'est donc qu'il y a dans les êtres qui l'ont produit un pouvoir commun de le produire. Mais dire qu'il existe en ces êtres un

(1) Dans l'ordre de la causalité *efficiente* la communauté d'effets n'a pour la question présente qu'un intérêt éloigné et si l'on peut dire extrinsèque, c'est à savoir celui d'une condition nécessaire à la position du problème. Que le Créateur doive pouvoir produire des effets semblables à ceux que pose sa créature, cela est hors de conteste ; mais si ces effets sont en tout semblables aux nôtres, ils ne nous révèleront rien de nouveau sur la nature de leur auteur et ne nous permettront pas de dépasser un rudimentaire anthropomorphisme. Pour dépasser celui-ci, on devra partir d'effets semblables, mais semblables d'une similitude qui implique une différence radicale. Les êtres finis que nous sommes sont causes efficientes de tels et tels effets ; mais quelle est la cause de ces causes efficientes : voilà seulement ce qui est intéressant ici. L'effet dernier produit par l'activité de la créature et qui manifeste sa nature, n'est qu'un point de départ nécessaire, mais très éloigné. Cet effet, dira-t-on, en vertu du principe « agens agit simile sibi » qu'il est semblable en quelque façon à sa cause prochaine et que celle-ci, en tant que cause de tel effet, doit être en quelque façon semblable à sa propre cause ? Nous dirons plus bas dans quelle mesure ce principe peut ici trouver son application.

pouvoir commun, c'est équivalemment dire qu'ils possèdent un titre intrinsèque à l'unité, et la question reviendra alors tout entière d'expliquer ce titre intrinsèque d'unité et de le déterminer en quelque manière ; tant qu'on ne sera pas allé jusque-là, on ignorera tout de la nature de X.

Telle est aussi bien la raison pour laquelle l'école de Cajetan admet ici une ordination *intrinsèque* à l'*esse*. Mais cette ordination intrinsèque à l'*esse* n'exprimera un titre véritable à l'unité de l'*être* commun à Dieu et à la créature que si, en fait, l'*esse* qui en est le terme est véritablement un : faute de quoi la question reviendra tout entière et ainsi de suite à l'infini. Or, cette ordination intrinsèque à un *esse* qui serait de part et d'autre rigoureusement un, *ratione sui*, mène droit au panthéisme, — dans la mesure du moins, où l'on entendrait l'*esse* divin en un sens propre et où on le considérerait comme positivement illimité *ratione sui* dans l'ordre métaphysique. Tous les disciples de Cajetan le concèdent d'ailleurs : n'importe quelle raison univoque entre Dieu et la créature entraîne le panthéisme.

D'où cette conclusion que nous développerons dans la thèse suivante : pour résoudre la difficulté, et s'assurer de Dieu et de la créature un concept commun qui les représente vraiment, il n'est pas d'autre moyen que d'admettre comme première et irréductible à toute composition métaphysique la similitude des êtres dans l'ordre métaphysique ; le concept d'*ens* est de lui-même *ratione sui* non pas identique par univocité en ses inférieurs, mais semblable et comme nous dirons bientôt *analogue*.

En bref, l'unité *secundum quid* que suggère la proportionnalité de Cajetan est une unité qui ne nous fait rien connaître par elle-même des termes qui la composent, si elle ne suppose déjà une convenance intrinsèque, une propriété vraiment commune aux êtres considérés. Faute de cette dernière condition, elle laisse notre connaissance de Dieu dépourvue de tout point d'appui : nous sommes en plein agnosticisme. Cette unité ne peut être réalisée que par le rapport à l'*esse :* mais ou cet esse est univoque, *ratione sui* et c'est le panthéisme ; ou il est analogue *ratione sui* et alors l'*ens* qui en est immédiatement dérivé, *ens denominatur ab esse*, le sera tout de même immédiatement et *ratione sui*. D'où cette conclusion que nous reprendrons plus loin pour la développer : l'unité de proportionnalité, par elle-même et toute seule, n'explique rien ; il est impossible de la considérer comme première et donc on ne peut accorder ni que l'unité du concept d'*ens* soit une unité de soi proportionnelle, ni que les inférieurs de l'*ens* soient essentiellement représentés (contenus) par ce concept selon ce mode, comme si celui-ci était unique.

**II^a^ PARS. — Non efformatur per abstractionem sive perfectam, sive imperfectam, quæ sit quocumque modo implicita.**

*I^m^ MEMBRUM.* — Efformaretur notio per abstractionem perfectam, si differentias inferiorum non tantum actu, non contineret, sed in se formaliter nullo modo repræsentaret.

*Atqui* ens, siquidem actu non continet differentias inferiorum, eas tamen omnes repræsentat. Sic conceptus animalis minime repræsentat rationalitatem vel irrationalitatem, nec potest dici : rationalitas est animalitas ; e contra dicitur : aseitas, rationalitas est *ens*, et omnia quæ non sunt nihil sunt ens. *Ergo.*

$2^m$ *MEMBRUM.* — Efformaretur notio entis per abstractionem imperfectam quoad implicitum, si in sua comprehensione differentias, implicite quidem, sed formaliter contineret, ita ut de eis per identitatem formalem prædicari posset.

*Atqui* hoc est falsum ex $I^a$ Parte... *Ergo.*

**$III^a$ PARS. — Nec ad inferiora contrahitur per compositionem rationis (seu metaphysicam ($1^m$M.), nec etiam per modum conceptus qui fiat magis explicitus ($2^m$M.).**

$I^m$ *MEMBRUM.* — Esset enim contractio per compositionem, si differentiam qua contrahitur nullo modo repræsentaret.

*Atqui* eam repræsentat, cum hæc differentia sit ens. *Ergo.*

$2^m$ *MEMBRUM.* — Ita contraheretur si conceptus entis implicite sensu stricto formaliter contineret differentias et de inferioribus per identitatem formalem prædicaretur.

*Atqui* hoc est falsum ex $I^a$ Parte. Ens enim nihil formaliter continet in sua comprehensione præter *aliquid. Ergo.*

## COROLLARIA.

I. Ergo intelligitur cur numquam concesserimus conceptum entis esse perfecte unum vel *perfecte* præscindere a differentiis inferiorum ; conceptus enim qui has differentias aliquo vero modo repræsentat iisque similis est, quantumvis imperfecte, ab eis non perfecte præscindit.

Ad quod intelligendum noto quemcumque conceptum generalem repræsentare semper sua inferiora, etsi vel inadæquate, vel confuse ; sed si est univocus, præscindit non quidem ab inferioribus, sed a *differentiis* inferiorum, si autem est analogus, seu si agitur de conceptu entis, jam ipse repræsentat simul, etsi confusive, differentias vel modos inferiorum.

II. Ergo inter ens et ejus inferiora datur *præcisio non mutua*, ita nempe ut : *a*) ens præscindat simpliciter ab inferioribus, eaque per identitatem formalem nullo titulo contineat atque dicat, dum tamen ea omnia repræsentat, *b*) inferiora vero e contra ens formaliter dicant et in sua comprehensione includant. Hæc enim duo immediate sequuntur ex præcedentibus.

Quo posito, ergo :

*a*) Concedimus in efformatione conceptus entis dari præcisionem, quam *confusivam* vocare liceat, quippe quæ omne ens in sua indeterminatione totum repræsentet. Si enim hæc confusio nullam continentiam implicitam strictam in ordine comprehensionis supponat, quæ, quoquo modo, evolvenda sit per modum transitus impliciti ad explicitum, tunc nullum videtur habere inconveniens hæc formula.

*b*) Item libenter dicemus, dummodo rursus excludatur omnis transitus

per analysim ab implicito ad explicitum, contractionem entis ad inferiora fieri per *expressiorem conceptum,* quatenus sunt simpliciter « modi diversi et determinati entis », ut dicit S. Thomas, *de Veritate,* q.1, a. 1 c. Etenim conceptus entis, ut conveniat tali vel tali enti, determinandus est addita aliqua differentia. Atqui hæc additio ex thesi non potest esse stricta, sed fit per clariorem expressionem realitatis in notione entis confuso modo repræsentatæ.

## SCHOLIA.

### I. De continentia inferiorum quatenus sunt entia.

1. Contra illos qui dicerent ens continere formaliter in sua comprehensione inferiora quatenus sunt entia, sed respicere ea modo inæquali, pariter argumentari licet. Hæc enim inæqualitas habet rationem et necessario supponit in ipso conceptu entis principium seu fundamentum diversificationis hujus respectus inæqualis, quod non potest esse nisi oppositio quædam ; ergo in eo continerentur opposita.

2. P. Delmas cum multis dicit : « differentiæ entis sunt formaliter ens in quantum conveniunt in ratione entis » ; et ad mentem eorum addendum est, has differentias nullo modo inter se convenire quatenus sunt differentiæ. Porro hoc est falsum.

Si enim differentiæ sunt formaliter ens quatenus conveniunt, ratio est quia : quatenus conveniunt, sunt quid positivum reale, absurdum autem esset aliquid positivum, reale, non esse formaliter ens. Aliunde quatenus sunt formaliter differentiæ, sunt reales, ideoque ens : secus differrent inter se per nihilum (1).

Ce qui fait différer l'être, c'est la différence en tant que positivement divergente. On ne peut donc en aucune façon séparer dans les concepts, lorsque du moins l'on veut se maintenir dans le plan métaphysique et dépasser le plan logique, les différences en tant qu'elles conviennent entre elles sous le rapport de l'être et en tant qu'elle s'opposent sous le rapport de la différence. Il faut par suite que la différence comme telle soit formellement *ens*. Cf. infra, p. 231 sq.

Mais d'autre part, comme l'établit la thèse, en tant que différences pensées par des concepts vrais, elles ne peuvent s'identifier en un seul concept pour le constituer, c'est-à-dire être contenues formellement par lui : car ce concept deviendrait par le fait même contradictoire ? Et ainsi nous nous trouvons en présence de ces deux assertions au premier abord irréductibles :

*a.* Les différences comme telles sont formellement *ens ; b.* le concept

---

(1) In ordine mere logico et conceptuali, aliquid tamen posset concedi sententiæ P. Delmas et aliorum. Sic enim forsitan dicerent : « differentiæ entis conceptæ ut reales sunt ens ; sed conceptæ ut differentiæ, sunt oppositæ et ideo *concipiuntur* non ut positivum quid sed ut taleitas (ens tale) et negatio hujus taleitatis », — quæ omnia dialectice vera sunt. Cum autem pateat unum ex oppositis aliud non *negare* nisi quia est aliquid reale, sequitur in ordine metaphysico (secundum quem solum hic loquimur) differentiam non formaliter negare oppositam nisi quia est realis et ens.

d'*ens* commun ne contient pas formellement ses différences. Même si on ne pouvait les concilier, il faudrait les admettre, puisqu'elles s'imposent ; mais il existe un moyen de les concilier : ce sera l'analogie.

II. **De comparatione notionis entis cum imagine silvæ a longinquo perceptæ.**

Cette comparaison n'explique rien. En effet rien ne prouve que la confusion se fasse dans la connaissance et que celle-ci en soit rendue par suite implicite ; il faut bien plutôt tenir qu'elle se produit dans l'apparence externe et donc en dehors de la faculté connaissante. La connaissance dite confuse de la forêt est en effet la connaissance aussi claire que possible d'un objet obscur, et quand l'objet deviendra plus clair, nous aurons une autre connaissance qui nous représentera bien le même objet, mais par un autre concept et sous d'autres apparences objectives, tout de même que la vue du bâton droit et du bâton brisé dans l'eau sont des vues diverses du même objet. Bien que l'espèce sensible ne soit qu'un *signum quo*, et ne soit pas connue en elle-même, nous ne connaissons que ce que contient l'espèce ; or celle-ci ne contient pas les nervures des arbres ni les feuilles de la forêt. Prétendre le contraire serait admettre la thèse des petites perceptions ou de la connaissance composée, sorte d'atomisme psychologique qui fait consister la perception consciente en une sommation ou intégration de perceptions inconscientes : thèse généralement rejetée, et simplement fausse.

A supposer d'ailleurs que cette dernière thèse fût acceptable, la comparaison ne vaudrait pas. Dans cette hypothèse en effet les éléments qu'intègrerait la connaissance de la forêt ne se contrediraient en aucune manière ; on aurait une addition de réalités de même nature, et par suite une sommation de sensations de même nature. Dès lors rien d'étonnant — à s'en tenir au point de vue purement représentatif, — que la sensation totale soit identique ou équivalente par identité à l'ensemble de ses parties. Il en va tout différemment du concept d'*ens*. Les différences de celui-ci s'excluent mutuellement ; si elles étaient contenues formellement dans le concept d'*ens* commun, elles se contrediraient et donc se détruiraient nécessairement. Par suite ce concept ne peut être considéré comme une somme d'éléments divers (1) ; ce concept ne représente par identité formelle aucun des éléments ou des objets auxquels il s'applique, puisqu'aussi bien ces objets s'excluent.

Enfin, dernière remarque : dans le cas de la forêt certains éléments ne sont pas du tout représentés par l'image faute de force excitatrice suffisante ou pour toute autre cause. Le concept d'*ens* au contraire ne peut rien laisser en dehors de lui en fait de réalité ; sinon on pourrait lui ajouter des différences réelles formellement distinctes de lui, et il y aurait de l'être auquel ne répondrait pas le concept d'être : ce qui est évidemment inintelligible.

III. **De prædicatione entis.** — Quæritur utrum et quonam sensu ens prædicatum de inferioribus possit intelligi continere differentias.

1. Independenter ab omni prædicatione, conceptus entis in communi nullam in sua comprehensione continet differentiam, sed est simpliciter unus.

---

(1) A entendre ceux qui s'obstinent à proposer cette comparaison, on dirait vraiment qu'ils ramènent le *concept* à une image composite, ainsi que le font les empiristes et les sensualistes.

2. Quando prædicatur :

*a*) vel nullo modo attenditur ad differentias subjecti et de subjecto tantum dicitur illud esse « aliquid » : tunc prædicatur conceptus entis in communi qui nullam differentiam includit formaliter, quamvis res sit simul identice ens tale ;

*b*) vel attenditur ad differentias subjecti et tunc non jam prædicatur ens in communi, sed ens determinatum qualenus repræsentat in suo conceptu differentias subjecti : et inter illum conceptum determinatum et conceptum entis in communi, habetur relatio similitudinis seu simplicis analogiæ, ut in thesi sequenti dicetur (1).

## OBJECTIONES.

Nota Bene. — Ne oblivioni detur ante omnia distinctio maximi momenti quam supra dedimus inter respectum extensionis et respectum comprehensionis ubi quæstio movetur de modo secundum quem aliquis conceptus inferiora sua continet : non potest quin satis huic distinctioni insistatur.

**Obj. 1.** — Continentia formalis (actualis) implicita inferiorum suorum ex parte conceptus entis nullam contradictionem implicat. *Prob.* : Inferiora entis in quantum sunt ens sibi invicem non contradicunt. Atqui conceptus entis dicitur continere formaliter inferiora qualenus sunt entia. Ergo.

Resp. — *Nego* ant. — Ad probationem :

*a*) Non est in forma argumentum ; nec ullus datur medius terminus. — nam in Majori habetur « in quantum sunt *ens* » et in minori « qualenus sunt *entia* ». Quo dato negatur simpliciter minor.

*b*) *Dis. Maj.* : in quantum sunt ens, h. e. in quantum per ens in communi repræsentantur, sibi... *Conc.* ; in quatum sunt entia, h. e. in quantum jam non repræsentantur conceptu entis in communi, sed conceptu contracto ad inferiora, sibi..., *nego*.

*Par. dis. min.* : Quatenus sunt ens, *Conc.*, entia, *nego*.

Quatenus sunt diversa sunt etiam ens.

**Instant** *a*. — Ens in quantum ens enti non contradicit. Atqui inferiora entis etiam qualenus diversa sunt ens. Ergo qualenus diversa sibi non contradicunt, ideoque formaliter in conceptu entis contineri possunt.

Resp. — *Dis. Maj.* : in ordine prædicationis analogæ quæ nullam continentiam per identitatem formalem supponit, *conc.*, in ordine prædicationis univocæ, *nego*. Et nego suppositum, quod videlicet ens prædicatur univoce. *Conc. min. Par. dis.* consequens.

**Instant** *b*. — Nihil contradicit enti nisi non-ens. Atqui inferiora entis sive qualenus diversa, sive qualenus entia sunt ens. Ergo sibi non contradicunt.

Resp. — *Dis. Maj.*: Nihil contradicit enti in communi nisi non-ens, *conc.*; enti determinato, *nego* (secus Deus et creatura convenirent in eodem conceptu nec daretur ratio ea opponendi) ; — vel *subd.* : in ordine prædicationis univocæ, *conc.*, analogæ *nego*. Secundum exemplum S. Thomæ, bos non contradicit asino et eum repræsentat, quando modo analogo ut ens et animal sumitur, sed ei sane contradicit quando univoce et specifice intellegitur.

**Obj. 2.** — Si repugnat conceptum aliquem continere per identitatem formalem contradictoria, non minus repugnare videtur conceptus qui, ut conceditur, repræsentat per similitudinem contradictoria. Ergo.

Resp. — Esset contradictio, si repræsentaret similitudinem rerum seu rationem unam quæ sit id in quo entia essent similia, non vero si repræsentat per similitudinem omnia entia et singula quoad totum, quia sunt inter se simul et conceptui similia.

**Obj. 3.** — Conceptus qui directe, sine addito aut modificatione in sua linea for-

---

(1) Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 34-35 (sed paulo aliter). Celerum de prædicatione entis in specie quæ est prædicatio analoga, complura infra dicemus.

mali verificatur a parte rei, continet sua inferiora. At conceptus entis hoc modo significatur a parte rei. Ergo.

Resp. — *Dis. Maj.:* continet (in extensione) et repræsentat per similitudinem imperfectam (in comprehensione) *conc.;* et repræsentat (comprehensione) per... identitatem formalem, *nego.*

**Inst.** Eo ipso quod repræsentat sua inferiora, ea sensu stricto (h. e. per identitatem formalem) continere dicendus est.

Resp. — *Nego min. subs.*, vel *dist.:* continet in extensione, *conc.*, in comprehensione, *nego.*

*Probo min. subs.* duplici modo :

α) Patet rem cognitam seu repræsentatam intentionaliter (sensu stricto) inesse seu contineri in intellectu. Atqui sic contineri intentionaliter in intellectu idem est ac in conceptu sensu stricto contineri. Ergo.

Resp. — *Dis. Maj.:* contineri in intellectu per speciem vicariam sive identicam, sive analogam, *conc.*, identicam tantum, *nego. Contrad. minorem.*

β) Quæcumque, ne formaliter quidem, a conceptu entis excluduntur, ita ut iste de eis prædicetur secundum rationem formalem eamdem et sine correctione possibili, in conceptu entis contineri sensu stricto seu per identitatem dicenda sunt. *Atqui* ita est de inferioribus entis. Ergo. *Probo ult. min.* In conceptu entis nulla præcisio sive objectiva, sive formalis sensu stricto est possibilis, nec quicquam recipere potest extra se quo corrigatur aut diversificetur.

Resp. — *Dis. Maj.:* Verum est si prædicatio fit per identitatem formalem, *conc.;* si per simplicem similitudinem, *nego.* — *Contrad. min.; ad. prob. min:* concedimus omnino non dari præcisionem objectivam neque formalem quæ sit actu implicita in casu entis, sed alia datur quæ est huic conceptui propria. Hæc autem præcisio de qua in thesi II est conditio et fundamentum omnis analogiæ.

## CAPUT TERTIUM

# DE ANALOGIA ENTIS UT SIC

In Art. I stabiliemus notionem fundamentalem : in II° evolvemus hanc eamdem notionem.

### Art. 1. — STATUITUR NOTIO ANALOGIÆ

### THESIS IV.

**Ut unitas stricta notionis entis simul componi possit cum multiplicitate et diversitate entium, conceptus entis ut sic non dicendus est univocus, neque genericus (I); neque æquivoce inferioribus applicatur (II), sed est simpliciter similis, ita ut inferioribus applicetur, etiam qua diversissimis, tamquam analogum analogatis (III).**

### PRÆNOTANDA.

#### § 1. Status quæstionis

1. Continuatio rerum indicatur per prima verba thesis. Hæc enim in mentem revocant ad quod problema solvendum instituatur præsens disputatio de ente, quod est problema « unius et multiplicis ».

2. In thesi spectamus conceptum entis *directum*, prout primo apprehensum initio cujuscumque speculationis, ut eum reflexioni ontologicæ subjiciamus ; — sed non eum spectamus prout abstractioni cuidam reflexæ jam subjectus esset, vi cujus ad rationem mere *logicam* reduceretur. Agimus ergo de conceptu entis vere metaphysico, qui sit terminus *primæ intentionis*.

3. Porro, omissis argumentis Pantheistarum, quæ præsens problema non solvunt sed tollunt, primo rejiciemus solutiones ejusdem problematis quæ non videntur aptæ, deinde solutionem positivam statuemus.

## § 2. Explicantur termini

A. **Univocus.** — Terminus (vel conceptus) univocus est qui dicitur de pluribus secundum eamdem omnino significationem (1) et rationem objectivam (2). Ita « animal » prædicatum de homine et de bove. — Dicitur « secundum eamdem significationem », quatenus eidem conceptui objectivo qui pluribus applicatur (sive in eadem specie, sive in eodem genere) eadem prorsus respondet definitio. Additur « secundum eamdem rationem objectivam », quatenus in objecto (materiali), h. e. in diversis subjectis quibus terminus ille communis convenit, supponitur adesse proprietas eadem, sive formaliter actu, sive saltem fundamentaliter, cui respondeat objectum formale unum et conceptus objectivus.

Triplex distinguitur univocitas :

1. *Univocitas physica*, quando id quod attingitur objecto formali conceptus (ratio objectiva in *re*) est actu et formaliter absolute in re secundum modum quoquoversus identicum quo attingitur. Tunc habetur identitas formalis inter conceptum et rem, seu similitudo intentionalis perfecta conceptus relate ad rem. Hæc univocitas potest dici « secundum intentionem et secundum esse » ; et verificatur in abstractionibus secundi gradus (quæ super quantitate fundantur) (3).

2. *Univocitas metaphysica*, quando habetur unitas stricta conceptus ejusque significationis, ratio autem seu nota quæ in objecto materiali attingitur et objecto formali repræsentatur non verificatur in variis subjectis eodem absolute modo, sed in eis invenitur tantum eadem fundamentaliter. Sic ratio animalitatis vere et stricte verificatur secundum eamdem defi-

---

(1) De variis sensibus « significationis », cf. Blondel, *Bulletin de la Soc. franç. de philos.*, 1912, p. 155, note.

(2) Cui notioni respondet perfecte definitio « synonymi » ab Aristotele data initio libri *Categoriarum* : συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας, ὁ αὐτός, οἷον ζῶον, ὅ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς.

(3) Non quod in re verificentur rationes quæ importantur his abstractionibus modo qui sit secundum realitatem physicam et materialem identicus : patet enim tria cubita realis marmoris non esse identice quoad rem physicam tria cubita ligni cedrini ! Sed hoc non impedit quominus ratio ipsa abstracta « cubitalis » verificetur, *quoad mensuram*, modo qui sit jure identicus in variis materiis, ita nempe ut abstracte et absolute valeat pro quocumque corpore extenso, nec ulla differentia diversificet quocumque titulo rationem abstractam mensuræ sive genericam, sive specificam. Imo, ut notum est, in hujusmodi valore semper identico illarum abstractionum, præcise nititur specialis universalitas et necessitas, simul et perfectio omni exceptione major scientiarum mathematicarum ; e contra in scientiis biologicis, ut animadvertimus in n. 2 textus ubi de univocitate metaphysica, non ita habetur et genus ita diversificatur differentia ut secundum rationem suam *in re* dicendum sit analogum. — En d'autres termes, les abstractions quantitatives n'étant pas modifiées dans leur ligne formelle par l'individuation ont une simplicité et une perfection que ne connaissent pas, par exemple, les abstractions qualitatives du premier degré ; et comme elles valent absolument telles quelles dans l'ordre physique sans distinction de corps, on les appelle pour ce motif univoques physiques.

nitionem in Petro et in ejus cane, sed animalitas unius non est in re, — non tantum quoad entitatem sed etiam quoad modum, — animalitas alterius, quippe quæ prior diversificetur rationalitate et quidem intrinsece, posterior autem non. Juxta modum loquendi S[t] Thomæ potest dici hæc univocitas « secundum intentionem, non vero secundum esse ».

3. *Univocitas logica*, quando habetur secundum intentionem tantum et prout est actus mentis. Hæc univocitas non datur nisi in reflexione et secunda intentione et est merus modus subjectivus concipiendi : de ea tantum videntur loqui complures Scotistæ ubi de ente, quando ens nihilo opponunt et illud definiunt per non-nihilum (1).

B. **Genus** est id quod prædicatur de pluribus specie differentibus ut eorum pars determinabilis. Prædicatur *in quid incomplete* et ei opponitur correlative differentia quæ est pars essentiæ determinans.

Ut habeatur genus non late sed stricte dictum, requiritur ut differentia generis determinativa sit perfectio quæ non includatur ratione sui in perfectione quam nomen generis jam exprimit : v. g. terminus « Rationalitas » est vera differentia, quia non continetur in notione « animalitatis ».

Quemadmodum univocitas, ita ratio generica tripliciter dividitur physica nempe, metaphysica et logica. Sed a variis auctoribus modo valde diverso intelligitur. Sic a P. Van de Woestyne, scotista, exponitur hæc divisio: « Genus sumitur tripliciter :

1. « sensu *logico*, pro eo quod pluribus convenit, illa indeterminate constituens. Genus hoc significato indicat communitatem quæ indiget determinari per aliquid quod est extra rationem sui ;

2. « sensu *metaphysico*, pro eo quod pluribus convenit secundum communitatem analogicam, ita ut quod uni tamquam mensuræ applicatur principaliter, applicetur aliis tanquam mensuratis per quamdam attributionem et participationem. Vocatur genus metaphysicum, quia est quoad *realia* secundum communissimum aspectum ;

3. « sensu *physico*, pro eo quod pluribus convenit, quatenus unam realitatem determinabilem (materiam realem) communem seu identicum subjectum primum habent. Ita, etsi omnes substantiæ corporeæ et incorporeæ sint idem genere logico, tamen differunt genere physico, quia non habent unam materiam communem » (2).

Qui modus definiendi, ut patet, minime respondet præcedenti de univocatione.

C. **Aequivocus** est terminus (non autem sensu proprio conceptus)

---

(1) P. Pesch-Frick, *Institutiones*, t. II, n. 58, hanc divisionem tripartitam intelligit ut nos, sed applicationes non omnes easdem proponit. Univocationem logicam vocat « convenientiam in uno conceptu inadæquato ». Secundum Scotum et Scotistas « univocum logicum in intellectu est *ab* intellectu, metaphysicum univocum *in* intellectu et *a rebus* est » (Van de Woestyne, *Cursus philosophicus*, t. I, p. 500). Quod re idem est ac nostra definitio.

(2) Van de Woestyne, *ibid.*, p. 484-485.

qui dicitur de pluribus secundum significationem prorsus diversam, seu rationes absolute diversas, ita ut hæ non parificentur nisi in vocabulo, non vero in idea : sic « Canis » dictus de animali et constellatione, sic « animal » dictum de homine, et de pictura, ut loquitur Aristoteles initio libri *de Prædicamentis* : Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῶον, ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον.

Ab antiquis dividebantur termini æquivoci in :

1. Aequivocos *a casu*, seu stricte æquivocos ;

2. Aequivocos *a consilio* (1), quos sic definit S. Thomas in XI *Metaphys.*, lec. 3 : « in his idem nomen de diversis prædicatur secundum rationem partim eamdem, partim diversam ». Hi autem termini æquivoci a consilio potius *analogi* vocari solent (2). Unde :

D. **Analogus.** — 1. Notio analogiæ. — Ut recte dicit S. Thomas, prædicari secundum analogiam, si etymon spectatur, « nihil est aliud dictu quam secundum proportionem » (3). Si autem explicatur hæc proportio, tunc dicemus analogum esse terminum (vel conceptum) qui *dicitur de pluribus secundum rationem simul eamdem et diversam*, h. e. ratio quæ nomine communi importatur et conceptu uno repræsentatur, verificatur a parte rei in subjectis quæ sunt in se vere diversa, quæ tamen inter se manifestant aliquam similitudinem atque ideo hujusmodi sunt ut conceptu vere uno repræsentari valeant : ita « ens a se » et « ens ab alio » quæ sunt primo diversa, et tamen conveniunt vere in ratione entis, et quidem secundum se totum. Sub alia forma posset describi analogus : « terminus qui exprimit inter res diversas similitudinem imperfectam, vi cujus illæ res eamdem perfectionem participant, sed modo inæquali ». Sic « sapientia » dicta de Deo, de Angelo, de homine.

Ex qua notione omnino generali, sequitur terminum vel conceptum analogum esse unum quatenus unam perfectionem signi-

(1) Hæc appellatio sic justificatur, quia tunc « æquivocus » ita intelligendus est « ut detur aliquod consilium seu fundamentum in diversis illis subjectis, cur ipsis tribuatur » (Monaco, *Prælectiones logicæ*, p. 75-76). Notandum est aliquando « æquivocum a consilio » etiam dividi in *a concilio pure æquivocum* et in *analogum* ; sic apud Schiffini, *Principia philosophica*, n. 31.

(2) « Philosophus, ait S. Thomas, largo modo accipit æquivoca, secundum quod includunt in se analoga ; quia et ens, quod analogiæ dicitur, aliquando dicitur æquivoce prædicari de diversis prædicamentis » (I P., q. XIII, a. 10 ad 4).

(3) *De Veritate*, q. II, a. 11 c. Cf. Aristoteles, *II Post. Analyt.*, c. 13, 3 (ed. Didot, t. I, p. 167) : ἔτι δ᾽ἄλλος τρόπος ἐστὶ κατὰ τὸ ἀνάλογον ἐκλέγειν...

ficat, sed sequitur etiam hunc conceptum diversitatem intrinsece significare quatenus hæc perfectio gradibus variis, qui majorem vel minorem similitudinem important, participatur ab analogatis.

Objectivitatem et sensum illius analogiæ *entis*, quæ omnis analogiæ est fundamentum, in thesi præsenti propugnamus.

Vario modo varii auctores definiunt analogiam. Multi cum SUAREZIO simpliciter retinent definitionem a S. Thoma modo propositam ; sic FRICK : vocabula dicuntur « analoga, cum idem nomen adhibetur at ratio significata est partim eadem partim diversa » (1). Alii etiam multi hanc definitionem magis determinant, dicentes, v. g. cum MONACO : « analoga dicuntur ea quorum nomen commune est, ratio autem per nomen significata est simpliciter diversa, secundum quid eadem » (2). C[lis] ZIGLIARA ideam analogam definit illam quæ exhibet aliquid commune pluribus « aliqua tantum similitudine, relatione, ordine ad aliquid » (3). P. HUGON, verbis Cajetani strictius adhærens, dicit : « analoga dicuntur quorum nomen est commune et ratio nomine significata nec est simpliciter diversa, nec simpliciter eadem, sed importat quamdam proportionem vel similitudinem » (4). CAJETANUS vero : « Analogata sunt quorum nomen est commune et ratio secundum illud nomen est aliquo modo eadem et aliquo modo diversa, seu secundum quid eadem et secundum quid diversa » (5). PESCH sic definit terminum analogum : « qui plura significare potest significatione neque omnino eadem, nec plane diversa » (6).

Quæ multæ definitiones, etsi prima facie vere diversæ, tamen aliquem sensum legitimum pati possent omnes. Ut enim attente legenti fit manifestum, non omnes ponunt definitionem de eodem : alii de *conceptu* seu *termino* analogo loquuntur, alii vero de *rebus analogis*, et rursus, alii de notione analogica, alii de ratione qua sunt prorsus diversa : unde, semel admissa oppositione inter conceptum et rem, nulla oppositio necessario haberetur inter eum qui dicit « analoga » (seu analogata) esse « simpliciter diversa » et « unum secundum quid », et alium qui tenet « conceptum analogum » esse « simpliciter unum » et « diversum secundum quid ». Hoc autem non obstante, fatendum est hos varios auctores interpretationem systematicam suarum definitionum valde diversam dare, et P. GARRIGOU-LAGRANGE non sine fundamento esse locutum, quando sic discipulorum Suarezii mentem interpretatur quoad analogiam : « analoga sunt quorum nomen est commune, ratio vero significata per nomen secundum quid diversa et simpliciter eadem », mentem vero discipulorum Cajetani : « analoga sunt quorum nomen commune est, ratio vero per nomen significata simpliciter quidem diversa in illis, secundum quid tamen eadem,

---

(1) *Ontologia*, n. 34.

(2) *Præl. logicæ*, loc. cit. Fere eisdem verbis utuntur REMER, *Summa philos. christ.*, t. I, p. 19 ; GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 531 ; item BALTHAZAR, *L'Etre*, p. 67.

(3) *Dialectica*, l. I, C. 1, n. 6, edit. 1880, t. I, p. 18.

(4) *Logica*, p. 45.

(5) *Enarratio*, edit. de Maria, p. 36.

(6) PESCH-FRICK, *Institutiones logicæ et ontol.*, t. I, p. 75, n. 114. DELMAS, *Ontologia*, p. 79, dicit analoga vocari « quorum idem nomen, sed ratio significata aliquo modo eadem, aliquo modo diversa ».

id est per aliquam proportionem » (1). Invita tamen hac oppositione, existimamus nostram definitionem ita esse generalem ut ab omnibus admitti possit, prout jacet, quæcumque sit ejus posterior interpretatio, imo, ut videbimus, utramque interpretationem posse admitti, quippe quæ sub respectu diverso intelligenda sit.

2. Divisio analogiæ (2). — Unam tantum speciem divisionis hic retinebimus, quæ sit magis universalis et usus immediate opportunioris ad rem nostram. Datur a S. Thoma in *II Dist. XIX*, q. 5, a. 2, ad 1 : « Ad primum igitur dicendum quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter :

*a*) « Vel *secundum intentionem tantum et non secundum esse* ; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius... quæ tamen non habent esse nisi in uno sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et diætam diversimode secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse. Quia esse sanitatis non est nisi in animali.

*b*) « *Vel secundum esse et non secundum intentionem* : et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde *logicus* qui considerat intentiones tantum, dicit hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce prædicari, sed esse hujus naturæ non est ejusdem rationis in corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad *metaphysicum* et *naturalem* qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et in incorruptibilibus, ut patet X Metaphysicorum, textu 5, ex Philosopho et commentatore.

*c*) « *Vel secundum intentionem et secundum esse*, et hoc est quando neque parificantur in intentione communi, neque in esse : sicut ens dicitur de substantia et accidente et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis » (3).

---

(1) *Dieu*, p. 584 note. Cf. Goudin, *Logica major*, I p., dis. 2, q. 1, a. 1 ; et P. Ramirez qui, in opusculo suo *De analogia*, fere eamdem definitionem tradit; « sunt analoga ea quorum nomen est idem, sed ratio significata per nomen est simpliciter diversa et secundum quid eadem ».

(2) Alias divisiones proponemus in thesi sequenti.

(3) Hanc divisionem a sancto Doctore traditam optime exponit P. Schiffini, in *Principia philosophica* (ed. altera, non 1a), n. 34, p. 22-24.

Quæ divisio apte cohæret cum illa quam dedimus de univocitate et triplicem gradum analogiæ præbet :

*a*) analogia *metaphysica* quæ est secundum intentionem et secundum esse et est vera et propria analogia, quæcumque sint ejus varietates, de qua in præsenti loquimur et quam stabilire conabimur in thesi ;

*b*) analogia *physica* quæ est secundum esse et non secundum intentionem. In hac analogia ratio nomine significata quæ tribuitur pluribus, respondet eidem conceptui, et est ratio univoca generis. Differentiæ quæ eam coarctant ad talem speciem vel tale individuum, ei sunt extrinsecæ, v. g. idea vitæ vel animalis ; sed in rebus ipsis de quibus hæc prædicatur ratio, prorsus diversa est realitas quæ ei respondet : vita plantæ et vita hominis, vita Petri et vita Pauli non sunt eædem realiter. Etiam vere intrinseca est dicenda, sed non est nisi *in rebus*. Est analogia *generis*, de qua S. THOMAS in *II Dist. III*, q. 1, a. 5, ad 3, in *X Metaphys.* text. ult. et ARISTOTELES, in *VII Phys.* text. 13, quem commentatur S. Thomas in lectione VIII, litt. g. (1). Describitur a SCHIFFINI loc. cit. : « convenientia plurium in eadem forma quæ inæquali quidem perfectione secundum intrinsecam sui rationem participetur, sed citra habitudinem unius ad aliud. Exemplo sint prædicata generica, puta animal respectu hominis et bruti ». Ceterum notum est adagium : « univoca logica (seu metaphysica) sunt analoga physica » ; et notum est omnes fere scholasticos admittere *ens* esse physice analogum.

*c*) analogia *logica*, quæ est omnino extrinseca et nonnisi per relationem a mente positam rebus tribuitur. Ut patet, multo minoris momenti est metaphysico.

Sed hæc sint satis de divisione analogiæ. Nunc ad naturam analogiæ metaphysicæ quæ est principium et fons omnis analogiæ progrediamur. Porro ad hanc magis definiendum, retulimus lectorem ad similitudinem. Sed quid est similitudo ? (2).

E. **Similitudo** — magis describitur quam definitur : « relatio vi cujus objective duo vel plura apta sunt quæ vere sub eodem conceptu conjungantur ». Sed duplex intelligitur :

---

(1) CAJETANUS in suo opusculo *De Nominum analogia*, c. I, eam vocat analogiam *inæqualitatis*, sed hanc speciem analogiæ, decernit « alienam ab analogia omnino esse » ; et BALTHAZAR, *L'Etre*, p. 60, postquam exposuit locum S. Thomæ citatum, addit : « parler d'analogie, lorsque l'on est en présence d'une participation différente, *per prius et posterius*, à une perfection *identique* et abstraite, c'est employer le mot analogue dans un sens incorrect et presque équivoque ». Pace istorum, retinenda est omnino analogia *physica*, seu *inæqualitatis*, imo hæc maxime interesse metaphysico æstimanda est ; quia enim eam omiserunt, multi theoriam de universalibus omnino mancam proposuerunt, vel, dum Scotum impugnaverunt, sibi certo contradixerunt.

(2) Quod ad historiam notionis et theoriæ quæ dicitur theoria analogiæ, aliqua elementa præbet ARISTOTELES in locis laudatis in Bibliographia ; sed attente legenti non apparet Philosophus momentum verum theoriæ perspexisse. Pauca inveniuntur apud DIOGENEM LAERTIUM, VII, 52, X, 32, ubi loquitur de stoicis et epicureis ; pariter apud PLOTINUM, *Enneades*, III, 3, 6 et VI, 7, 36 et apud quosdam rarissimos Patres, v. g. S. GREGOR. NYSSENUM, *in Cant. canticorum*, hom II. (Migne, P. G., t. 44, col. 781) ubi adumbratur aliquo modo theoria. Sed ad XIII sæculum usque, nulla proponitur systematisatio proprie dicta theoriæ.

1. *Perfecta*, quæ in duobus vel pluribus designat rationem objectivam communem quæ definiri stricte possit et ab eis identice seu *univoce* participetur, seu, ut dicit Sertillanges : « une participation à des concepts définis et communs » (1). De hac non potest esse quæstio in præsenti.

2. *Imperfecta*, quæ est usus multo frequentioris, — tantum convenientiam plurium in eadem nota simul cum discrepantia ita exprimit ut participationem in pluribus definitam et identicam sub quocumque respectu illius perfectionis excludat. De hac nunc.

Sans nous arrêter à en rechercher ni à en définir les multiples variétés, comme il a été dit plus haut, nous ne voulons ici en retenir qu'une seule, la première et la plus simple, en même temps que la plus irréductible de toutes : nous l'appellerons constamment dans la suite « simple similitude ». En vertu de cette similitude, les objets, — tous les objets, quels qu'ils soient, — se rangent sous un concept *un ;* celui-ci représente non seulement les éléments que peut réunir un concept universel univoque, tel que « animal », « vie », mais les différences mêmes, dont ce concept faisait abstraction. Un tel concept ne peut être qu'un transcendental : c'est le concept d'*ens*. Le concept en question ne pourra évidemmnent dans l'hypothèse où nous venons de nous placer, représenter par similitude formelle parfaite (ce que nous avons appelé ailleurs « identité formelle ») aucun caractère qui soit strictement identique en chacun des objets matériels considérés ; par suite, à ce concept ne répondra dans les choses aucune raison objective parfaitement une qui puisse être déterminée par quelque différence que ce soit qui lui serait extrinsèque. Ce qui se comprend de reste : la généralisation ici tentée dépassant celle de l'universel précisément en ce point qu'elle doit rassembler sous un même concept objectif et représenter par lui les différences mêmes que l'universel excluait, les êtres qu'il représentera ne pourront, sous ce rapport, offrir aucun caractère identique, ni par suite fonder parfaitement un objet formel strictement un qui leur convienne par identité absolue : autrement il faudrait admettre (comme nous l'avons établi dans la thèse III) que des contradictions pourraient s'identifier dans un objet formel unique, — ce qui est la thèse absurde généralement attribuée à Hegel. Mais s'il est vrai que des raisons objectives opposées ne peuvent s'identifier dans un objet formel unique qui contienne leurs différences, nous savons cependant que leurs diversités ou différences elles-mêmes sont formellement représentées par un concept unique : ce qui ne peut se vérifier que si elles ont entre elles une certaine similitude, fondement de ce concept objectif *un*, que si, tout en étant diverses, elles peuvent être dites semblables, et donc que si cette même ressemblance, sous le rapport de la ressemblance, suppose formellement un degré de diversité (2).

Cette similitude première fonde seule et seule permet de comprendre l'analogie : la thèse prétend l'établir comme une donnée qui s'impose et les scholia l'expliqueront.

(1) *Revue de philosophie*, 1906, t. I, p. 152.

(2) Liceat hic in mentes revocare notam, quam supra ad calcem p. 179, posuimus de sensu formulæ : *diversa etiam qua diversa sunt similia.*

F. **Objectum formale.** — Cum in iis quæ sequuntur constanter habeatur sermo de objecto formali, necesse videtur definire sensum quo hunc terminum usurpemus.

1. Modo generali objectum formale est *id quod objective* (et quidem in mente) *respondet objecto materiali*, seu ratio sub qua attingitur conceptu objectivo aliquod objectum materiale (h. e. res ipsa quæ cognoscitur prouti tota datur). Ex quo sequitur :

*a*) *Conceptum objectivum* et *objectum formale* eamdem realitatem esse, — actum nempe cognoscitivum qui sit vitalis imago objecti, — sed sub duplici respectu consideratam : prior enim signat actum mentis qui sit repræsentativus, posterior autem ipsam repræsentationem quatenus procedit ab objecto materiali ;

*b*) Adæquationem perfectam haberi inter conceptum objectivum et objectum formale, si tantum attenditur ad similitudinem *intentionalem*, seu vim expressivam conceptus ejusque expressionem. Unde numquam poterit dici conceptum exprimere imperfecte id quod formaliter exprimit.

2. Si attenditur ad relationem quæ habetur inter objectum formale et objectum materiale, — quæ relatio sola est quæ metaphysici intersit, — tunc distinguendum est. Objectum enim formale :

*a*) vel respondet alicui rationi objectivæ (in re) quæ sit actu in re, prout exprimitur conceptu objectivo, quod verificatur, ut diximus supra, de abstractionibus secundi gradus seu mathematicis : tunc ratio, quæ est in re et attingitur in cognitione, respondet secundum perfectam convenientiam conceptui objectivo qui est mente ;

*b*) vel respondet alicui rationi objectivæ quæ non sit actu formaliter in re, prout exprimitur conceptu objectivo, quæ vero permittit præcisionem objectivam ex qua resultet objectum formale stricte dictum seu perfecte unum, — quod quidem est qua tale *esse objectivum* ad quod terminatur conceptus objectivus : hoc objecto formali stricte uno mediante, habetur univocitas metaphysica inter rationem objectivam in re et conceptum objectivum in mente ;

*c*) vel respondet alicui rationi objectivæ quæ non permittit hanc præcisionem objectivam nec fundat objectum formale stricte unum : tunc datur quidem in mente conceptus objectivus simpliciter unus (1), sed ratio objectiva, quæ in inferioribus, etsi similis quoad totum, tamen est simpliciter et primo diversa, jam repræsentatur conceptu objectivo per analogiam proprie dictam.

Cujus exemplum habes κατ' ἐξοχήν in *Ente*. Cum enim differentiæ entis sint, etiam qua diversæ, formaliter ens, non fundant objectum formale perfecte unum in quo conveniant et cui respondeat conceptus objectivus qui de differentiis istis per identitatem formalem prædicari possit. Tunc verificatur plene casus in quo, ut dicit S. Thomas, « neque parificantur in intentione communi » (2) et ex quo sequitur non univocitas intentionalis metaphysica, sed analogia metaphysica.

Sous une autre forme on pourrait résumer ainsi la doctrine précédente : L'objet formel, point de vue pris légitimement du côté de la chose, sans être une formalité dans la chose, répond toujours par similitude intention-

---

(1) Vel pressius : *esse objectivum* stricte unum ad quod terminatur conceptus objectivus stricte unus.

(2) *I Dist.* XIX, q. 5, a. 2 ad I, loc. supra cit.

nelle au concept objectif qui, lui, est pris du côté de l'esprit. Mais il est lui-même plus ou moins parfaitement fondé de la part de l'objet, suivant qu'il résulte d'une précision objective ou de la précision improprement dite des analogues. Suivant cette terminologie, à tout concept objectif strictement *un* répond un objet formel strict en lui-même, mais dont l'unité, toujours légitime, est plus ou moins strictement fondée. Dans ce sens, on peut dire que le concept d'*ens* répond par *similitude intentionnelle parfaite* à un objet formel unique, point de vue unique auquel on considère les objets les plus divers, mais dont l'unité reste toujours imparfaitement fondée, et qui ne se distingue pas adéquatement d'autres points de vue auxquels on pourrait envisager ces mêmes choses (1).

G. **Ratio objectiva.** — Modo generali est *id quod menti objicitur vel mentem terminat.* Unde dupliciter intelligitur:

1. vel ut ipse terminus mentalis respiciens objectum, et confunditur cum objecto formali ;

2. vel potius res prout objicitur menti ; seu melius : id quod ex objecto materiali attingitur per conceptum. Hoc sensu eam supra usurpavimus modo constanti in declaratione objecti formalis. Ratio autem objectiva secundum hunc alterum sensum verificatur in objecto materiali vel formaliter, vel fundamentaliter, prout explicavimus.

Ex quibus patet usum hujus termini esse maxime indeterminatum et ex contextu esse plerumque determinandum.

## § 3. Delimitatio thesis

A. Prima pars thesis ponitur, sin minus contra Scotum, saltem contra *Scotistas*, et alios (2), secundum quos ens est notio ita metaphysice univoca (sive secundum rem, sive secundum intentionem, plerique distinguunt), ut contrahatur ad inferiora per differentias, sin minus extrinsecas saltem intrinsecas, quæ formaliter ab

(1) La terminologie en ce qui concerne l'objet formel est loin d'être uniforme parmi les auteurs scolastiques. La principale source de divergences est dans la notion différente qu'ils ont du concept objectif et que nous avons exposée plus haut. Pour beaucoup, en effet, le concept objectif est la chose elle-même dénommée *concept* par dénomination extrinsèque ; dès lors l'objet formel qui y correspond ne peut être entendu que d'une formalité dans la chose même : conception et terminologie qui nous restera toujours étrangère et dont au reste, comme nous l'avons dit en son lieu, la première conséquence est de rendre absolument impossible toute solution par l'analogie du problème de l'un et du multiple. D'autres auteurs divisent l'objet formel en objet formel *quod* et objet formel *quo* ou *sub quo ;* ils lui assimilent ou lui opposent la raison formelle *quæ* et la raison formelle *sub qua ;* enfin ils distinguent la raison *formelle* de la raison *formalissime :* ainsi Urraburu, *Logica* p. 920-922. D'ailleurs ceux qui adoptent cette terminologie ne s'accordent pas sur le sens qu'ils donnent aux mêmes mots, tel Lossada qui n'entend pas comme Urraburu la signification d'objet formel *quod* et d'objet formel *quo* (*Logica*, tr. I, disp. 1, c. 2, n. 14-16) : pour ce dernier l'objet formel *quod* est la *ratio objectiva in re*, ce qui est atteint de l'objet matériel, l'objet formel *quo* est au contraire précisément ce que nous appelons objet formel *ratio sub qua*.

(2) V. g. Arriaga, *Curs. phil.*, Logica, Disp. XI, Sectio 2.

ente distinguantur illudque non includant. Imo juxta quosdam, PONTIUM nempe et DUPASQUIER (1), esset *genus* proprie dictum, h. e. logicum sensu supra definito a Scotista Van de Wœstyne (2).

Pariter rejicit hæc Pars « univocationem analogam » quam tenet MASTRIUS, quamque ipse tribuit Scoto, prout hæc reduci posset ad univocationem secundum intentionem (3).

**De mente Scoti.** — De ea valde dubitatur et quidem merito ; sed hoc punctum historicum hic funditus scrutari non licet. Pauca tantum notabimus :

1. Ipse Scotus videtur mutavisse suam sententiam. Etenim in opere cui titulus *De rerum principio* admittebat analogiam entis (q. 1, n. 15) ; sed in alio *Opere oxoniensi* (I *Dist.* III, q .2 et *Dist.* VIII, q. 3) tantum univocitatem entis admittit cum hunc conceptum Deo et creaturæ applicet, et analogiam proportionalitatis specialim ut agnosticam impugnet (*Dist.* VIII, n. 10).

Sed primo valde dubitatur utrum opusculum *De rerum principio* sit genuinum. — Præterea quid audiat illa univocitas jam difficile definitur. Demum utrum hæc sit compatibilis annon cum analogia intrinseca quæ non sit proportionalitatis et vere competat enti, non clare apparet in ultimis operibus Scoti.

Quoad naturam univocitatis, videtur tamen hæc a Subtili propugnata esse tantum logica. Dicit enim loquens de ente : « ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico qui ita est unus quod ejus unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia æquivocationis concludantur esse unum » (4). Et rursus ejus recens commentator, P. BELMOND : « Univocité ici s'entend strictement du concept abstrait en ce qu'il ne définit rien. Soit l'idée de non-néant : elle n'évoque pas d'elle-même un sujet d'inhésion ou fini ou infini. Elle est donc susceptible de pénétrer la définition de l'un et de l'autre : c'est la transcendance ou univocité *logique* que patronne Scot... L'être indéterminé, transcendental ou univoque de Duns Scot, c'est l'affirmation du non-néant indépendamment des modalités multiples du réel. Tout ce qui est ou peut être est réalité ou idée pure. Rien de ce qui est ou peut être — quocumque modo — n'est exclu de la sphère d'extension de l'être, *dessessencié* par artifice de l'entendement » (5). Hæc autem idea « *nonnihili* »,

---

(1) Citatos apud URRABURU, *Ontologia*, p. 168.

(2) Ipse hoc non admittit et ens esse genus metaphysicum propugnat.

(3) *Metaphys.*, Disp. II, q. 5, Prob., n. 105. Cf. VAN DE WOESTYNE, *Cursus philosophicus*, t. I, p. 494.

(4) *In I Dist.* III, n. 5.

(5) *Etudes sur la philosophie de Duns Scot*, I, *Dieu*, p. 331 et 335. L'auteur, qui certainement connaît bien son Scot, revient avec insistance sur ce dernier caractère de l'univocité scotiste ; celle-ci, en effet, nous dit-il, suppose que l'on parvient à « dépouiller le concept des déterminations concrètes pour remonter à une donnée extrême, souverainement abstraite, en laquelle l'esprit, par hypothèse, ne se représenterait plus rien de l'essence des choses » (p. 333). Pour expliquer sa pensée plus clairement, le P. Belmond ramène ailleurs (*ib.*, p. 315-316, 332, 344) le concept d'*ens* au concept ou « à la raison formelle de l'existence » : or, il est de toute

« desessenciata », quæ est merum *ens rationis*, supponit reflexionem quasi triplicem in primam apprehensionem, vi cujus per operationem mentis, conceptus entis omni elemento *essentiali* privatur et non modo incompletus est dicendus in sua linea formali, sed revera prorsus vacuus : « Ce qu'il faut retenir, c'est que l'ens *univoque* n'est pas l'équivalent de la réalité concrète, mais une abstraction poussée très loin, un dépouillement du concret porté jusqu'à ses dernières limites, jusqu'à désessencier l'être. Cette opération s'accomplissant dans et par l'esprit, l'*ens* univoque étant de toute nécessité une *idée pure*, l'univocité est donc strictement *conceptuelle*, logique » (1). Porro hujusmodi univocitas minime obstat analogiæ, juxta eumdem auctorem ; imo juxta P. Ephrem LONGPRÉ, Scotus admittit « quamdam univocitatem quæ *sola* justificare potest analogiam » (2).

Quisquis sit sensus quem propugnavit Scotus, contra univocitatem mere logicam nihil dicit thesis : de ea tantum pauca habebuntur in Scholio.

2. Alii non ita Scotum interpretantur, etiam inter discipulos Subtilis. Sic P. MINGES expositionem multo minus definitam proponit (3). En ejus conclusiones generales (4) :

*a*) « Aliquando Scotus entis analogiam non exhibet, quia inter univocationem et æquivocationem medium non admittit.

*b*) « In ordine reali, id est in sensu physico et metaphysico analogiam entis agnoscit. Ens siquidem in se et primario Deo (pari modo substantiæ) convenit, secundario creaturæ (pari modo accidenti), ita ut attributione tantum creaturæ (pari modo accidenti) conveniat.

*c*) « Ab ente quod Deo tribuitur et creaturæ (pari modo substantiæ et accidenti) conceptus univocus sit oportet : secus non potest mens ad Dei existentiam concludere, nec ad Dei naturam, nec potest inter Deum et creaturam instituere comparationem ».

3. Denique P. Van DE WOESTYNE (4) modo valde diverso sententiam Subtilis describit. « Analogiam rejiciens, quia res una ad aliam se habet vel ratione ordinis et dependentiæ (=analogia attributionis), vel ratione

---

évidence, que l'existence désessenciée, privée de tout mode n'est pas un concept métaphysique, ou plus exactement n'est pas un concept du tout. Mais « pareille désessenciation, écrit à ce propos BALTHAZAR (*L'être...*, p. 49, note) est manifestement impossible. En tant qu'opposé au néant absolu, l'être comporte nécessairement un mode, une quiddité, n'importe laquelle. L'idée désessenciée de l'être est une *pseudo-idée :* le concept incompréhensif n'est pas un concept » : affirmation à retenir à plus d'un point de vue et que nous n'oublierons pas ailleurs, mais d'où nous nous contenterons de conclure que l'être univoque envisagé comme desessencié, ainsi que le voudrait le P. Belmond, ne peut donner tout au plus, s'il signifie quelque chose, qu'une univocité simplement *logique*, résultat d'un artifice de l'esprit ; ce qui n'entraîne philosophiquement aucune sérieuse conséquence, et peut sans inconvénient être admis dans la mesure où une telle notion est intelligible. En ce sens, le P. PESCH-FRICK, t. II, n. 58, p. 38, écrit justement : « et admittimus quidem conceptum illum entis, cujus unitatem supra stabilivimus, attento nostro concipiendi modo (quo attendimus ad id tantum quod aperte in conceptu exprimitur) de omnibus prædicari posse per *univocationem logicam*, sive logice univoce ». Sur l'univocation scotiste cf. encore P. PROSPER DE MARTIGNÉ, *La scolastique et les traditions franciscaines*, p. 346-350.

(1) BELMOND, *Dieu*, p. 316-317.

(2) *Etudes franciscaines*, 1923, p. 242 sq.

(3) *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Univocation des Seinsbegriffes*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1907, p. 306 sq.

(4) Compendiose propositæ a P. Van de WOESTYNE, *loc. cit.*, p. 496.

(5) *Ibid.*, p. 495.

similitudinis (analogia proportionalitatis) univocationem admitti posse statuit J. Duns Scotus. — Duas nimirum proponit quæstiones : prima respicit unitatem conceptus, qua plures res vel plures in una re realitates sub unitate concipiuntur (=unitas conceptus objectivi entis=*univocatio logica*) ; altera respicit unitatem realitatis exsistentis in pluribus rebus, qua scilicet plures res sub unitate concipiuntur, qua ante operationem intellectus in pluribus rebus exsistit realitas secundum eamdem rationem conceptibilis et definibilis (=*univocatio metaphysica*) ». Hujusmodi sententiam ipse Van de Wœstyne propugnat et certe contra eam militat prima pars thesis.

Ceterum ipse merito notat quæstionem non hic agi de ente quod esset *non-nihilum* : « ratio hujus est imprimis, quia non-nihilum negativum proponit, ex quo, cum negativum subaudiat entitatem positivam, vel quæstio non ponitur, vel tantum vitatur difficultas » ; « sed est ens objectum Metaphysicæ in suo esse objectivo-reali consideratum : illud nimirum quod singulis exsistentibus inesse invenitur atque correspondet conceptui objectivo communi entis, quem intellectus ex determinatarum rerum consideratione, comparatione et abstractione sibi efformavit, a. v. est illud reale indeterminatissimum in quo entia omnia determinationibus relictis, conveniunt, quodque objectivo conceptu obtento in ordine logico subjectum est omnium prædicatorum, in ordine ontologico fundamentum realitatis » (1).

B. Secunda pars ponitur contra quosdam citatos a S. Thoma (2), sed potius est ad complementum et ornamentum doctrinæ, ut præcludatur sententia agnosticorum qui contendunt ens prædicatum de Deo et creatura nihil habere commune, ideoque *re*, sin minus verbis, esse æquivocum (3).

C. In tertia parte, propugnamus *analogiam* entis quæ est solutio communissima scholasticorum problematis de uno et multiplici ; eam vero propugnamus modo omnino generali quin quicquam de natura speciali hujus analogiæ dicamus in thesi ipsa. Tantum hic nobis incumbit ut valorem metaphysicum hujus notionis fundamentalis stabiliamus, ut ergo ostendamus quonam sensu et quo modo (quatenus est terminus primæ intentionis) *ens* « supponat » realiter pro quacumque re sine addito, quo modo ergo immediate et secundum se repræsentet omnem realitatem. Ab hac enim notione fundamentali et primitiva analogiæ omnes theoriæ de ente pendent.

---

(1) *Ibid.*, p. 491-492.

(2) *De Potentia*, q. VII, a. 7.

(3) Willems, *Institutiones*, t. I, p. 390, notat hanc assertionem valere etiam, saltem indirecte, contra *Materialistas*, « qui nihil præter materiam atomisticam et motum mere extrinsecum (non accidens reale) admittentes, rationem entis, sicut omnes conceptus, mere æquivocam esse docere debent, quia omnem rerum unitatem et relationem realem destruunt ac simul etiam fundamentum conceptuum et principiorum universalium essendi et cognoscendi ».

D. Certitudo thesis. — Prout præscindit a natura determinata et specifica analogiæ, thesis propugnatur ut certa.

## DEMONSTRATIO.

### Iª PARS. — Notio entis non est univoca neque generica.

*Iᵐ MEMBRUM : non est univoca.*

1. Univocus est terminus vel conceptus qui, pluribus applicatus, eamdem omnino rationem significat.

*Atqui* licet omnia inferiora entis idem nomen accipiant, ratio hoc nomine significata non est omnino eadem. Variatur enim acceptis differentiis, nam ens, acceptis differentiis *a se, ab alio, in se, in alio*, quæ ipsæ ab ente non præscindunt, realizatur secundum modos simpliciter diversos, ita ut sic constituantur entia simpliciter diversa. *Ergo.*

2. Non convenit suis inferioribus secundum eamdem perfecte rationem, seu non est univoca, notio quæ formaliter eis convenit quatenus sunt diversa, seu quæ eis convenit etiam formaliter secundum diversam rationem.

*Atqui* ita est de ente. Ens enim formaliter transcendit differentias suas, seu illud per quod inferiora ejus differunt. Unde hæc inferiora non tantum sunt ens quatenus conveniunt inter se in eadem notione, sed quatenus inter se differunt.

3. Probatur etiam ut conclusio thesis præcedentis : nam per compositionem metaphysicam ad inferiora non contrahitur ; porro talis est notio univoca.

*2ᵐ MEMBRUM : non est generica.*

Proprium est generis ut accipiat differentias proprie dictas.

*Atqui* ens, utpote transcendens et omnia pervadens, nihil accipere potest quod non sit formaliter ens. *Ergo* non est notio generica.

Ad rem S. Thomas : « Si esset genus, oporteret differentiam invenire per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiæ ; quia sic genus poneretur bis in definitione speciei. Sed oportet differentiam esse præter id quod intelligitur, in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit præter id quod intelligitur per ens, cum ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur et sic per nullam

differentiam contrahi potest. Relinquitur ergo, quod ens non sit genus » (1).

### IIa PARS. — Non æquivoce inferioribus applicatur.

Aequivoce applicatur inferioribus ille conceptus qui ea repræsentat secundum sensum et rationem prorsus diversa.

*Atqui* non ita est de conceptu entis. Etenim ens, acceptis differentiis, non ita mutatur ut desinat esse « id cui competit esse aliquomodo ». *Ergo.*

### IIIa PARS. — Est analoga.

*Im MEMBRUM. — Statuitur notio fundamentalis simplicis similitudinis seu analogiæ essentialis.*

Analogus, seu simpliciter similis, est conceptus qui de pluribus prædicatur secundum rationem simul eamdem et diversam, quæ sit præter ullam identitatem formalem.

*Atqui* ita est conceptus entis. *Ergo.*

Declaratur Major per partes :

*a*) Non dicimus : « secundum rationem tantum eamdem » : secus conceptus esset univocus, saltem secundum intentionem.

*b*) Neque : « secundum rationem tantum diversam » : secus esset æquivocus, et in casu entis esset mera negatio.

*c*) Neque : « secundum rationem partim eamdem, partim diversam » quasi una pars identitatem, alia vero diversitatem respective exprimerent : nam reduceretur notio ad conceptum compositum per modum generis et differentiæ, atque demum esset univoca.

*d*) Sed « secundum rationem simul eamdem et diversam, scilicet præter ullam identitatem ». Etenim per hunc conceptum manifestamus similitudinem simplicem quæ sit imperfecta, quæ ideo simul aliquam unitatem et diversitatem supponit. Porro si ille conceptus secundum aliquid (hoc est secundum respectum sub quo unitatem exprimit) per identitatem formalem de inferioribus prædicaretur, tunc sequeretur illud secundum quod diversitatem exprimit necessario præscindere a primo elemento : secus diversum vel diversa qua talia in ratione prorsus identica identificarentur, quod est contradictorium. Sed si hoc secundum elementum formaliter a primo præscindit, tunc iterum haberetur ratio generis et differentiæ : quod est extra hypothesim. Unde concludimus conceptum analogum hæc *duo, unum et diversum, simul* complecti et quidem per modum unius.

Prob. min. per partes :

*a*) Ex thesi II, notio entis est simpliciter una in se, sed simul

(1) *I Contra Gentes*, c. 25. — Cfr. *Sum. Theol.*, Ia P., q. III, a. 5.

transcendentalis, ita ut differentiis diversissimis applicetur et quidem secundum id totum quod sunt. Ergo est simul EADEM, *in se* videlicet, et quidem *simpliciter*, quatenus remanet una, sed *secundum quid* quatenus repræsentat imperfecte omnia ; — et DIVERSA, *respective* videlicet et quidem *simpliciter* quatenus realisatur a parte rei secundum modos diversissimos, sed *secundum quid* quatenus in sua unitate hanc diversitatem repræsentat.

*b*) Sed præter ullam identitatem formalem prædicatur de inferioribus. Nam :

α) conceptus entis repræsentat plura diversa qua talia. *Atqui* diversa qua diversa non possunt identificari formaliter in eodem.

β) (Idem sub alia forma). Conceptus entis repræsentat omnia entia non tantum secundum id in quo conveniunt, sed formaliter secundum id in quo differunt. Unde si differentias repræsentaret secundum ullam identitatem formalem :

— vel eas in se identificaret qua tales : sed repugnat diversa qua diversa *identificari :* secus periret principium tertii æquivalentis et dicere oporteret : « quæ sunt eadem uni tertio *diversa* sunt inter se » ;

— vel tunc distinguendum esset in ipsis differentiis *et* id in quo essent identicæ, h. e. ens, — *et* id in quo simpliciter differrent, i. e. differentiæ, contradistinctæ ab ente, quæ ideo essent formaliter non-ens et ita porro in indefinitum. Atqui hoc est absurdum ; nam differentiæ qua tales sunt reales, ergo formaliter ens qua diversæ (1).

2^m^ *MEMBRUM. — Inferioribus applicatur tamquam analogum analogatis.*

Applicatur tamquam analogum analogatis, conceptus qui, dum in seipso simpliciter idem remanet, apparet per comparationem ad sua inferiora tamquam repræsentans illa per similitudinem totaliter usque ad ultimas differentias.

*Atqui* ita est de conceptu entis. *Ergo.*

---

(1) WILLEMS, *loc. cit.*, p. 390, proponit aliquod argumentum multo brevius, quodque problema non ita minutatim spectat, sed quod, paucis additis, ad modum compendii præcedentium proponi posset : « Illa ratio vere et intrinsecus pluribus communis est metaphysice analoga, in qua formaliter sumpta inferiora (simul) et conveniunt et differunt : hæc enim est definitio conceptus analogi. *Atqui* ens a se et ab alio, ens per se et in alio, suprema genera accidentis : a) *conveniunt* in ratione entis formaliter sumpta ; *b*) differunt in ipsa ratione entis formaliter sumpta. Nam differentiæ : aseitas et abalietas, perseitas et inalietas, diversi modi inhærentiæ accidentium sunt ens aliquod, ita tamen ut neque physica, neque metaphysica compositione accedant ad rationem entis [i. e. differentiæ non sunt tantum *identice* ens, ita ut fiant realiter ens ex compositione cum ente, sed sunt qua tales *formaliter* ens], sed ipsam intrinsecus afficiant » et per eam vere repræsententur. *Ergo* ratio entis est metaphysice analoga.

Decl. minor : Le concept d'*ens* n'est pas un *type* que chaque inférieur doit reproduire, — comme cela a lieu pour l'idée universelle, — de telle sorte que, le type étant connu, les inférieurs le seraient par lui ; mais c'est un terme de comparaison qui attend, pour révéler sa conformité avec un autre terme, à être confronté avec celui-ci. Cette confrontation faite, on s'aperçoit que, bien que l'*ens* commun ne contienne aucune perfection déterminée, même implicitement, cependant toute perfection, si riche qu'on la suppose dans les inférieurs, ne déborde aucunement le concept d'*ens* qui la représente par similitude ; car tout ce qu'elle a de richesse est formellement « aliquid ». En d'autres termes, tant qu'on n'a que l'image purement semblable, on ne possède ni implicitement, ni explicitement les choses variées dont elle est l'image. Vous ne lui découvrez cette propriété que quand, la regardant à travers ses applications diverses, vous voyez qu'elle est vraiment l'image semblable de toute la variété déterminée qui se trouve dans ces objets. Ainsi en est-il de l'*ens*, toutes proportions gardées.

## COROLLARIA.

I. *Ergo* ens repræsentat varia entia per similitudinem, quatenus dicit aliquid eis commune, sed diversum, — et nobis concludendum est analogiam seu similitudinem esse notionem *simplicem*, quæ in identitatem et diversitatem realiter resolvi nequeat. Hæ tamen duæ notæ, — unitas nempe et diversitas, — in declaratione notionis analogiæ retinendæ sunt, sive quia nullum aliud medium nobis suppetit propter defectum cognitionis nostræ abstractæ, sive quia hæc notio dicit revera et essentialiter respectum seu habitudinem ad utrumque extremum, h. e. ad identitatem absolutam et diversitatem perfectam, quin possit ullum ex eis adipisci.

II. *Ergo* intelligitur cur anteponamus deserere definitionem sat communem analogiæ, quæ sit participatio ejusdem notionis « secundum rationem partim eamdem, partim diversam ». — Non quod negemus hunc modum loquendi posse rectissime intelligi ; si enim hæc definitio acciperetur hoc sensu quod conceptus analogus exprimeret quamdam convenientiam simul et quamdam differentiam quam plura haberent inter se, — vel quod diceretur *conceptus* analogus « partim idem, h. e. absolute in se » et « partim diversus, h. e. respective, seu quatenus respicit diversa », — vel quasi demum dicerentur res analogæ esse diversæ absolute et simpliciter, unum vero et idem respective, quatenus respiciunt conceptum : nihil rectius diceretur. Sed propter ambiguitatem hujus enunciabilis, factum est ut in conceptu analogo quasi duæ partes a multis distinguerentur, quarum una identitatem, altera vero differentiam exprimerent (découpage, morcelage) ; unde hic conceptus sic divisus ad

modum conceptus generis vel speciei passim re, etsi non verbis, proponitur, — quod immediate periculum univocationis inducit.

## OBJECTIONES.

**Obj. 1ª.** — Quod prædicatur de multis secundum eumdem plane sensum, prædicatur univoce. Atqui secundum nos ens prædicatur de omnibus secundum eumdem plane sensum. Ergo prædicatur univoce.

Resp. — *Dist. Maj.:* univoce logice, *Conc.* (et in hoc convenimus omnes cum Scoto, Suarezio, Thomistis); metaphysice, *Nego* vel *subdist.:* si prædicatur per identitatem, formalem perfectam, *Conc.*, si non per identitatem, sed per analogiam, *Nego.* — *Par. dist. consq.:* univoce logice, *Conc.*, metaphysice, *subdist.:* si de unoquoque prædicatur per identitatem, *Conc.*, sed nego suppositum; si de unoquoque per analogiam, *Nego.*

**Instant** a): Atqui omnis prædicatio fit per identitatem. — Et probo ex definitione judicii: In omni judicio affirmatur prædicatum esse idem ac subjectum. Atqui hujusmodi prædicatio est per identitatem. Ergo.

Resp. — *Dist. min. subs.:* per identitatem materialem, *conc.*, formalem, *subdist.:* sive perfectam, sive imperfectam, *conc.*, perfectam tantum, *nego.*

Ad rat. additam *Dist. Maj.:* esse logice idem ac subjectum, *Conc.;* esse metaphysice et realiter idem, *subdist.:* aliquando, *Conc.*, semper et necessario, *Nego.*

Et *explico:* prædicare est secundum S. Thomam, componere et dividere. Unde identitas affirmata per judicium est convenientia tantum vel disconvenientia, præscindendo a natura hujus convenientiæ. Hæc autem est vel simplex, vel modalis, vel univoca, vel analoga... (1).

**Instant** b): Atqui hæc convenientia est necessario per identitatem. Etenim secundum S. Thomam, veritas per judicium expressa est adæquatio rei et intellectus, i. e. conceptus. Atqui ubi adæquatio, ibi identitas. Ergo.

Resp. — *Dist. Maj.:* i. e. convenientia, seu ut ait P. de Tonquédec, (*Notion de Vérité*, p. 63, note ), non « une égalité mathématique, mais une similitude qui a des degrés », *Conc.;* adæquatio per identitatem, *Nego.*

*Contradist. min.:* adæquatio per similitudinem seu convenientiam simplicem, *Nego;* adæquatio per identitatem, *Conc.*

**Instant** c): Atqui quod prædicatur de multis secundum eumdem plane sensum, necessario prædicatur per identitatem. — *Et probo.* Idem conceptus objectivus prædicatur per identitatem vel nullo modo. Atqui prædicatum idem secundum eumdem plane sensum est idem conceptus objectivus. Ergo idem conceptus prædicatur per identitatem aut nullo modo. — *Ad Majorem.* Etenim est id quod terminat actum ipsum cognitionis a parte rei, i. e. res ipsa. Non fit comparatio inter conceptum subjectivum et rem, nam sunt alius ordinis; neque potest fieri inter conceptum objectivum et rem, quia est omnino idem, seu id quod de re concipimus.

Resp. — *Nego min. subs.* — Ad prob., *dist. Maj.:* Si intelligitur conceptus objectivus ut idem numerice ac res denominata conceptus extrinsece ad modum Joannis a S. Thoma, P. Gény, etc..., *transeat:* si concipitur ad modum P. Schiffini et S. Thomæ, i. e. ut intentio intellecta, conceptio mentis considerata objective prout est vitalis imago objecti, *nego* prorsus.

N.-B. — Non potest haberi cognitio sub specie aliena in opinione Joannis a Sᵗ Thoma.

**Obj. 2ª.** — Notio in se contradictoria repugnat, ideoque non potest negatio sui ipsius essentialis alicui notioni constituere eam sive totaliter sive partialiter. Atqui secundum nos similitudo importat aliquam diversitatem, seu non-similitudinem. Ergo repugnat nostra similitudo.

---

(1) Cf. Gény, *Dialectica*, p. 61, 62, et præsertim infra Art. II, § 4, p. 251.

Resp. — *Conc. Maj.; distin. min.:* Similitudo perfecta importat non-similitudinem aliquam, *nego;* similitudo imperfecta, quæ est analogia, importat aliquam non-similitudinem imperfectam, quæ est diversitas seu non-identitas, *conc.*, aliquam non-similitudinem perfectam, *it. dist.* sub vario respectu, *conc.*, sub eodem respectu, *nego.*

**Instant:** Atqui similitudo imperfecta non importat diversitatem, sed tantum distinctionem. *Probo:* Quæ conveniunt in uno conceptu important distinctionem numericam, non diversitatem. Atqui similia in genere conveniunt in uno conceptu. Ergo important distinctionem numericam, non diversitatem.

Resp. — *Dist. Maj.:* in uno conceptu univoco, *Conc.*, analogo, *Nego. Contr. dist. min.:* analogo, *Conc.*, univoco, *subdist.:* similia imperfecte *nego*, perfecte similia seu identica, *Conc.*

**Obj. 3a.** — L'analogie telle que nous l'avons décrite, vaudrait si nous pouvions établir qu'en dehors d'elle on est acculé à cette absurdité : « Dieu est être, Pierre est être, donc Dieu est Pierre ». Or, cette réduction à l'absurde est sans valeur ; elle pèche en effet contre la règle fondamentale de dialectique : « aut semel, aut iterum... » et à ce compte on devrait aussi justement conclure : Pierre est homme, Paul est homme, donc Pierré est Paul ».

Resp. — *Nego minorem, nego paritatem et suppositum.* — Et *explico:* a) De même que la règle sur l'extension de l'attribut dans les propositions affirmatives subit une exception dans le cas des définitions, *ratione materiæ*, ainsi en subit-elle une autre ici. En effet, puisqu'on peut dire avec vérité : *Deus est ens, Petrus est ens*, c'est donc que la compréhension du concept d'*ens* convient en tout ou en partie à Pierre et à Dieu. S'il leur convient *en tout*, toute la difficulté soulevée contre notre argumentation disparaît et nous avons gain de cause. En effet, si toute la compréhension de Dieu est représentée par toute la compréhension de l'*ens*, et si toute la compréhension d'*ens* représente aussi toute la compréhension de Pierre et les représente tous deux par identité, il faut nécessairement conclure que, dans l'ordre de la compréhension, l'essence de Pierre et l'essence de Dieu sont absolument identiques : ce qui, étant donné l'unicité essentielle de Dieu et l'unité numérique de Pierre, ainsi identifié à Dieu, entraîne immédiatement le panthéisme. Or, que le concept d'*ens* représente ainsi Dieu et Pierre selon *tout* ce qu'ils sont et qu'il ne leur convienne pas selon une partie seulement d'eux-mêmes, c'est ce qui est évident, en vertu de la transcendance même de l'être. Il n'y a rien de réel dans la compréhension de Dieu ou dans celle de Pierre qui ne soit *ens;* et puisqu'il s'agit de proposition affirmative, l'attribut *ens* se trouve affirmé du sujet selon toute sa compréhension : autrement Dieu et Pierre seraient *ens secundum quid, non-ens secundum aliud* et le concept d'*ens* lui-même ne serait plus un, contrairement à l'hypothèse.

Nota Bene. — Il est clair que cette réponse qui assimile la prédication de l'*ens* à celle d'une définition suppose la prédication de l'*ens* commun et non celle de l'*ens* différencié par le sujet, telles que l'entendent les thomistes anciens ou modernes. Pour eux, en effet, l'unité du concept d'*ens* est essentiellement imparfaite ; ledit concept contient implicitement ses inférieurs et change de signification suivant le sujet auquel on l'attribue. Or, si nous ne nions pas du tout cet usage possible du concept d'*ens in prædicando*, comme nous l'avons dit p. 204, nous nions cette contenance implicite et nous tenons que le concept d'*ens* commun a un contenu formel *in repræsentando* qui est le même pour tous ses inférieurs. Comme d'autre part le rapport de représentant à représenté qui unit l'*ens* commun à chacun de ses inférieurs, n'est pas fictif ni purement logique, mais parfaitement fondé et métaphysique, on comprend que l'on puisse, même *in prædicando*, avec pleine vérité, attribuer tel quel le prédicat *ens* à tous les sujets. Ce prédicat enveloppera, dans chaque cas, en la représentant tout entière *par analogie* toute la compréhension de chacun de ses inférieurs. C'est dans cette hypothèse de l'*ens* ainsi employé que nous avons répondu à l'objection présente ; celle-ci d'ailleurs n'a de sens que dans cette hypothèse même.

b) On ne saurait d'autre part rapprocher le cas de l'*ens* de celui qu'on nous oppose : « Pierre est homme... » En effet la compréhension « homme » et la compréhension « Pierre » ne coïncident pas en tout, ou plutôt ne s'épuisent pas mutuel-

lement, comme dans le cas de l'*ens*. Par suite, Pierre et Paul peuvent être formellement identiques entre eux dans la mesure où ils possèdent tous les deux toute la compréhension du concept objectif « homme », et s'opposer entre eux irréductiblement par d'autres points de leur compréhension respective, ce qui ne peut avoir lieu pour l'*ens* commun qui représente purement et simplement tout ce qui est réel.

**Obj. 4a.** — Absolute repugnat vi principii contradictionis, idem repræsentare simul ens et non-ens et contradictoria quocumque modo identificari. Sed hoc habetur ex thesi : ens enim repræsentat diversa qua diversa.

Resp. — Repugnat idem repræsentare ens et non-ens quatenus non-ens intelligitur mera negatio alterius, *conc.*, sed tunc nego suppositum, differentias nempe entis sic consideratas formaliter esse formaliter *ens ;* — repugnat... quatenus non-ens intelligitur diversitas, seu taleitas positiva, *nego*. Et *contra distinguo minorem.*

Taleitas seu diversitas entis negativa quæ sit formaliter mera oppositio et negatio, non est formaliter ens, sed tantum identice ; in se enim formaliter est nihil. Sed si diversitates entis sic tantum intellegendæ essent, numquam analogia daretur, sed tantum univocitas. Taleitas autem positiva seu diversitas positiva est ipsa formaliter ens, et qua talis ab ente repræsentatur, ut cum fere tota schola S. Thomæ et Suarezii tenemus, et explicabimus in Scholio I.

**Obj. 5a.** — Ille conceptus est univocus secundum identitatem formalem qui prædicatur de subjecto secundum rationem immutatam de quocumque ente. Atqui *ens* secundum nos ita prædicatur. Ergo.

Resp. — *Dist. Maj. :* secundum rationem immutatam et in mente et in re, *conc.*, in mente tantum, sed non in re, *nego*, vel *subd.*, immutatam in mente cui respondeat in re aliquid immutatum fundans veram præcisionem objectivam, *conc.*, aliquid immutatum non fundans veram præcisionem objectivam, *nego. Contradist. min.*

**Obj. 6a.** — « Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos major sit dissimilitudo notanda » (Concil. Lateranense IV, contra abb. Joachim, ap. Denzinger-B., n. 432). Il est difficile de concilier avec cette déclaration conciliaire la définition suarézienne de l'analogie, d'après laquelle la perfection analogue est *simpliciter eadem* et *secundum quid diversa* en Dieu et dans le créé ; dans ce cas la similitude serait plus grande que la dissimilitude » (1).

Resp. — Si in definitione Suarezii verba « simpliciter eadem » intelligenda essent de ratione quadam univoca quæ componeret cum differentia ei extrinseca, *conc.*, si non est nisi respectus et modus loquendi qui cum differentia non exprimit nisi notionem simplicem, præter omnem compositionem metaphysicam, *nego*. Auctor objectionis contendit quidem in textu immediate præcedenti : « Pour Suarez comme pour Scot, l'être en tant qu'être..., désigne en Dieu et dans la créature une perfection qui est *simpliciter eadem*... . Si l'être en tant qu'être est *simpliciter unum*, il ne peut se diversifier que par des différences qui lui sont extrinsèques, or rien n'est extrinsèque à l'être ». Quicquid sit de Scoto, talia verba manifeste ostendunt, R. P. nihil intellexisse de sententia Suarezii, juxta quem illud « simpliciter eadem » numquam significavit, ubi de analogia, rationem quamdam absolutam differentiis extrinsecam, sed rationem quæ, dum est simpliciter una secundum respectum in prædicando, *simul* est diversa secundum alium respectum etiam in prædicando. Unde mera cavillatio. — Ceterum aliam definitionem admisimus.

## SCHOLIA

### I. De Differentiis Entis.

A. Cum doctrina fundamentalis analogiæ in hoc lemmate nitatur :

---

(1) P. Garrigou-Lagrange, *La première donnée de l'intelligence*, dans « Mélanges thomistes, publiés à l'occasion du 6e centenaire », 1923, p. 214-215.

*differentiæ entis sunt formaliter ens*, vel « *diversa qua diversa sunt formaliter ens* », oportet has voces explicare (1).

Differentia autem dupliciter potest accipi :

1. *Negative :* tunc significat meram oppositionem duorum terminorum, vel negationem unius per alium.

2. *Positive :* tunc est id quo, realiter quidem, sed formaliter, non vero, ut patet, efficienter, hoc ens est hoc tale et aliud ens illud tale, seu brevi differentia est taleitas entis.

Porro in principio prædicto : « differentiæ entis sunt formaliter ens », vox « differentiæ » hoc altero sensu *positivo* exclusive usurpatur. Unde sequitur comprehensiones duorum entium sic, ut ita dicam, « differentiatas », inter se opponi et esse differentes ; illa vero quorum comprehensiones ita diversæ sunt, esse numerice *distincta*. Aliis verbis, differentiæ sic positive intellectæ, sunt elementum *taleitatis positivæ* vi cujus entia sunt non tantum *distincta*, sed *diversa*.

Aliquid autem potest diversificari et tale fieri :

*a*) sive per differentiam positivam qua duæ realitates diversæ fiunt et tantum numerice distinguuntur, quæ secus essent formaliter identicæ. Hoc sensu S. Thomas dicit genus differre per differentiam specificam.

*b*) sive per entitatem totam et quidem non tantum *re* (distinctione numerica), sed *formaliter*. Quæ hoc modo diversa sunt dicuntur *primo diversa :* tunc mens nullum fundamentum invenit ut fundet distinctionem inter rem quæ ab alia differt et differentiam positivam per quam differt. Est autem casus entis (2).

Quæ exemplis illustrantur. — Primo conferamus animal et rationale. *Rationale* non est formaliter animal, neque animal, formaliter rationale. *Animal* ergo non erit primo diversum in cane et in homine ; est quidem in utroque diversum, sed differt per differentiam quæ non est formaliter animal. E contra *ens* est diversum in ente a se et in ente ab alio, in substantia et in accidente ; sed differentia seu taleitas positiva vi cujus est formaliter talis in uno casu et talis in alio est formaliter ens. Tunc cum ratio entis diversificetur ratione entis, dicentur entia esse primo diversa.

Rursus si differentia et diversum negative intelligerentur, h. e. sensu puræ distinctionis numericæ in ordine solius *extensionis* vel puræ negationis alicujus comprehensionis per alium, tunc non possunt dici *formaliter* ens, sed *identice* tantum. Quare qui concipiunt taleitatem entis ad modum puræ limitationis, sensu stricto nequeunt tenere (verbis tantum hoc eis licet) differentiam esse *formaliter* ens ; limes enim rei non est titulo proprio realitas, sed tantum identificatur realitati.

B. Aliqui dicunt : « diversa qua diversa non possunt dici formaliter ens, nam *diversa qua diversa* significant simpliciter unum non esse aliud, quod est significatum mere negativum ». — Quo sensu mere *logico* conceditur assumptum ; hoc autem sensu non intelligitur a nobis. Quando

---

(1) Recolantur etiam quæ supra diximus de hac formula, p. 179, nota.

(2) « Simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis ; hoc enim compositorum est ; homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis ; quæ quidem differentiæ non differunt amplius ab invicem aliis differentiis : unde si fiat vis in verbo non proprie dicuntur *differre*, sed *diversa* esse. Unde secundum Philosophum X Metaphys., « *diversum* absolute dicitur, sed omne *differens* aliquo differt ». Unde si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa seipsis » *Ia P.*, q. 3, a. 8, ad 3).

enim dicitur : « differentiæ entis sunt formaliter ens », intelleguntur differentiæ secundum sensum quem habent, v. g. in hac propositione : « rationalitas est differentia animalis », in qua rationalitas exprimit taleitatem positivam, vi cujus homo possidet modum essendi positivum qui secum ipso toto identificatur, quique non idem est ac modus essendi aliorum, imo qui potest esse primo diversus, ita ut nihil identicum inveniri possit inter hominem et aliud ens quod fundare queat rationem generis vel speciei ; qui tamen modus, secundum se totum, dicendus est similis modo essendi alius et quidem non tantum quatenus est ens, sed quatenus est tale. Ex quibus patet voces *differentias* et *taleitates* idem audire apud nos et secundum hoc a nobis dici : « entia differentia qua differentia, seu diversa qua diversa sunt formaliter ens ».

Ceterum *diversa qua diversa* designant entia *in concreto*, quæ, ut dicit S. Thomas « diversificantur per suas differentias positivas » (in X Met. X, 10).

## II. De Sententia Scotistarum.

A. Amplior ejus expositio. — 1. Ut possent dicere ens non esse genus stricte dictum et sic vitare pantheismum, Scotistæ distinxerunt subtiliter inter defferentias entis ejusque *modos intrinsecos* (1). Modi intrinseci, aiunt, pertinent ad ipsam notionem entis quasi gradus intensitatis ejusdem : sic ens in communi est in potentia (secundum comprehensionem et non tantum secundum extensionem) tamquam conceptus imperfectus ad modos intrinsecos finiti et infiniti, hi autem modi cum ente non componunt formaliter, i. e. ei nihil addunt nisi meliorem expressionem formalitatis jam dictæ. Ex quo sequitur ens in communi sic præcisum a suis modis esse conceptum mere logicum ordinis abstracti et quidem summo gradu qui ideo incompletus sit in sua linea formali, nec per se valorem proprie metaphysicum habeat.

2. E contra idem ens in communi est vere in potentia, tamquam conceptus perfectus, ad animalitatem vel albedinem sicut ad differentias quæ componunt cum eo formaliter, quia per eas hic conceptus ditescit in *quid*. Porro sic vitatur pantheismus ; tunc ens in communi respicit, per modum conceptus imperfecti qui indiget complemento in sua linea formali, ens finitum et infinitum et descendit diverso modo ad utrumque ; finitum autem et infinitum a parte rei sunt simpliciter diversa et opposita, et ita quidem ut, secundum Scotum, si intuitu apprehenderentur, necessario diversa viderentur (2).

B. Critica. — 1. Cum ex una parte Scotus ponat conceptum entis in ordine mere logico et tantum, quotiescumque ens dicit univocum, hunc conceptum usurpet « secundum dici » non vero « secundum esse » : cum ex alia parte analogiam entis intrinsecam eum negare non constet, theoria

---

(1) Modos intrinsecos sic definit P. Van de Woestyne : a) *Modus* est « id ex quo res secundum essentiam jam consideratam concipitur aliter se habere vel in se, vel in alio, vel ad aliud, vel quoad esse, vel quoad operari » ; b) Modus *intrinsecus* est « realitas subjectum contrahens et determinans, cum subjecto nihilominus realiter identificata : gradus *tantus* in albedine citatur tamquam modus intrinsecus albedinis » (*Cursus philosophicus*, t. I, p. 482).

(2) *In I Dist.* III, q. 1 et 3 ; *Dist.* VIII, q. 3.

ejus de univocitate entis non majus periculum *pantheismi* quam quævis alia theoria thomistarum de ente, inducere videtur (1).

Prætcrea Scoto concedere licet nos per reflexionem in ordine abstractionis ad hunc usque conceptum abstractissimum pervenire posse qui per modum negationis efformatur et indeterminationem summam exprimit, dummodo non admittatur cum esse vacuum absolutum essentiæ. Conceptus autem sic efformatus si datur, est mera forma abstracta quæ jure non pertinet ad Metaphysicam, sed ad Logicam.

Quia vero auctores multi hæc non agnoverunt, invitis affirmationibus Scotistarum, et notionem entis impugnaverunt apud Scotum quæ ejus non erat, de eo videntur sæpe falso esse locuti : tenendum est enim univocitatem Scotisticam prorsus diversam esse ab univocitate metaphysica de qua Scotum arguunt thomistæ, et ordinem in quo loquitur Scotus non esse ordinem in quo eum ejus adversarii impugnant. Quare non mirum si in Scotum sæpe jecerunt telum imbelle... sine ictu (2).

2. Quo concesso tamen dicemus :

*a*) Hanc speculationem ordinis abstractissimi quam movet Scotus nobis videri minoris omnino momenti. Non enim quæstiones dialecticas quærimus, sed reales : et tantum nostra interest quid valeat conceptus noster primæ intentionis de ente. Quidquid autem utilitatis præbere potest hæc notio abstractissima, quam speculatur Scotus, jam retinuit thesis nostra I quæ in ordine metaphysico ponitur ad quæstionem criticam de uno et multiplici primo solvendam.

Sans doute si le péril n'existait pas de tomber dans des confusions dangereuses, on pourrait, à condition de s'entendre sur le sens des mots, reconnaître à l'*ens* l'univocité purement logique que revendiquent les Scotistes (3). Sans doute encore une telle univocité n'est pas absolument nulle comme connaissance, puisqu'elle permet, comme le dit Scot, d'opposer l'objet ainsi désigné ou signifié à sa contradictoire. Mais si elle peut avoir son usage dialectique, elle n'en saurait avoir aucun métaphysique. La précision qu'elle suppose entre l'*ens* et ses modes n'a en effet aucune espèce de fondement, et cela de l'aveu même de Scot, puisque pour lui, les modes intrinsèques de fini et d'infini ne contractent pas l'être à la manière d'une différence, mais le divisent en le diversifiant totalement. Dès lors se contenter de cette univocité pour résoudre le problème de l'un et du multiple et pour rendre intelligible le concept d'être, c'est évidemment renoncer à rien expliquer de tout ce qui est en question et méconnaître la nature vraie du concept d'être (4).

---

(1) De qua materia, cf. P. Van de Woestyne, *loc. cit.*, p. 508-509 et præterea P. Petazzi, S. J., in *Rivista di filos neo-scolas.*, 1911, p. 34 sq., et P. Raymond, O. M. C., *l'Ontologie de Duns Scot et le principe du Panthéisme*, in *Etudes franciscaines*, 1910, t. 24.

(2) Notanda sunt omnino hæc verba P. Javelli, O. P. : « opinio Scoti quoad rem non discordat a B. Thoma ; nam quod dicit Scotus ens esse univocum, dicit B. Thomas esse analogum » (*Metaphys.* l. IV, q. I, l. c., p. 50).

(3) Cf. Pesch-Frick, supra citat.

(4) Et telle est, croyons-nous, la véritable raison pour laquelle l'univocité scotiste est généralement abandonnée dans l'Ecole : une telle notion, qui, *en fait*, ne prétend rien exprimer de la nature des choses, comme nous le répète le P. Belmond, *en fait*, n'explique rien du tout et n'a aucune valeur métaphysique. Or si l'on n'a pas reconnu au problème de l'*ens* une valeur métaphysique, inutile d'aborder la métaphysique elle-même. Cette raison est infiniment plus sérieuse que le grief de panthéisme articulé si souvent contre les Scotistes : articulé sur l'univocité logique, ce grief montre tout simplement qu'on n'a pas compris leurs positions.

*b*) Etsi conceptus entis a *Scoto* ut omnino logicus habetur, tamen falsum est hunc conceptum ita privari posse omni prorsus elemento essentiali ut ad formam mere vacuam ad modum formæ existentiæ reducatur. Omnis enim conceptus abstractus fertur in essentiam, neque ideo datur conceptus existentiæ proprie dictus. Conceptus autem non-nihili qui, teste ipso Scoto, etiam enti rationis et ipsi existentiæ applicatur, minime dicendus est existentialis, sed sub forma negativa dicit *aliquid* et quidem omnino positivum in linea essentiali, nisi velit eum cum nihilo identificare ! Unde dicemus hunc conceptum esse logicum et abstractum, sed non absolute « desessenciatum », ut loquitur P. Belmond (1) : si enim ita fieret, jam nullo modo *concipi* posset.

*c*) Quamquam, saltem ut nobis videtur, nullum periculum habetur ex univocitate Scoti in pantheismum labendi, non negandum est tamen aliud exstare periculum ex ejus parte. Si enim non positive rejicit omnem analogiam intrinsecam, certum est Scotum eam in suis ultimis operibus penitus ignorare, nec ullam rationem de ea habere :

« Duns Scot crut que la notion univoque d'être permettait de construire une théodicée vraiment scientifique. Mais la valeur de cette science dépendait uniquement du fondement qu'il lui donnait ; n'était-il pas à craindre qu'une notion univoque s'appliquant à des êtres totalement différents ne fût qu'une convention purement humaine, commode sans doute, mais sans portée métaphysique ? Et le système se trouvait prêter le flanc à toutes les objections que Scot lui-même avait dirigées contre le nominalisme. Il semble bien que le Docteur subtil ait eu quelque crainte de ces difficultés » (2).

*d*) Doctrina Scoti de differentiis quæ non essent formaliter ens remanet simpliciter falsa, ut probavit thesis II. Distinctio vero quam propugnat Scotus inter differentias et modos intrinsecos videtur esse omnino arbitraria. Argumenta enim quæ contra priores afferuntur plene valent contra posteriores : si enim non sunt ens formaliter, jam nullum datur fundamentum ut ab ente distinguantur, dum aliunde, si concederet Scotus modos intrinsecos esse formaliter ens, idem de differentiis dicere oporteret.

*e*) Sed præsertim absolute negamus sive necessitatem sive utilitatem prædicandi conceptum entis in quid incompletum in linea formali, ideoque eum usurpandi per modum mere logicum, quando prædicatur sive de Deo, sive de creaturis. Simul enim atque per hunc conceptum affirmo vel Deum vel creaturam esse non-nihil, hoc affirmo de illo toto quod est vel sunt et non quidem in ordine mere abstracto sed reali. Et hæc est præcise unitas conceptus analogi qui repræsentat per similitudinem in simplicitate sua ens finitum et infinitum, etsi ea non continet. Porro, quatenus analogus, hic conceptus est vere metaphysicus, nec est incompletus in linea sua formali.

Quam quidem unitatem neque Scotistæ neque etiam Thomistæ, ut omnino primam et metaphysicam agnoscere consentiunt. Unde fit ut eam :

α) Vel nullo modo explicent et sic omnes quæstiones quæ circa eam moventur non solutas relinquant : ita Scotistæ, quatenus saltem eos benigne interpretati sumus, nec eorum univocitatem ad univocitatem stricte metaphysicam reduximus ;

β) vel ad verum nominalismum, sin minus agnosticismum, quando de Deo et creatura loquuntur : ita Thomistæ qui Cajetanum sequuntur et

(1) *Dieu*, p. 249, 251 et 259.
(2) Landry, *Duns Scot*, p. 298.

veram unitatem conceptus entis negant, januam enim aperiunt, ut in fine thesis sequentis dicemus, omnibus difficultatibus novæ philosophiæ quæ ex abstractione exaggerata (le morcelage) deducuntur.

**III. Quomodo conceptus analogus potest prædicari secundum rationem simul eamdem et diversam ?**

Ut patet, non potest dici hæc ratio eadem et diversa sub eodem respectu : tunc esset contradictoria, — sed tantum sub diverso.

Porro, ut supra diximus, ratio objectiva potest sumi vel ex parte conceptus et identificatur conceptui objectivo, — vel ex parte rei repræsentatæ. — Sub primo respectu, ratio objectiva est *una in se*, nam remanet semper idem conceptus objectivus ; et *diversa respective*, i. e. repræsentans simpliciter diversa, cum et ipsæ differentiæ entis sint formaliter ens. Rursus, sub secundo respectu, ratio objectiva ex parte *rei* est simpliciter *diversa in se* et tamen *una respective :* nam differentiæ tales sunt ut eodem uno conceptu repræsentari queant.

**IV. Comment l'univocité métaphysique de l' « ens » entraînerait le panthéisme.**

En vertu de sa transcendance, le concept d'*ens* employé comme attribut, exprime toujours la compréhension totale du sujet. Par suite, dans des propositions comme celle-ci : « Dieu est être, Pierre est être », l'attribut *être* représentera Dieu et Pierre selon tout ce qu'ils sont. Cela étant, supposons que cet attribut soit univoque et doive s'appliquer au sujet par identité formelle : il représentera nécessairement par toute sa compréhension toutes les compréhensions des divers sujets, et ces divers sujets, selon leur compréhension, seront identifiés formellement dans une compréhension commune. D'autre part, puisque nous sommes en présence de propositions affirmatives, nous avons :

*a*) que le prédicat *ens* doit être attribué selon toute sa compréhension au sujet quel qu'il soit ;

*b*) que parmi ces sujets se trouve Dieu dont la compréhension même exige une extension *unique*.

D'où suit immédiatement que Dieu s'identifiant purement et simplement avec tous les prédicats qui appartiennent à sa compréhension et étant avec eux strictement convertible, le prédicat *ens*, entendu en un sens univoque, se trouvera être réellement et formellement en extension comme en compréhension identique au sujet Dieu. Mais le sens du prédicat *ens* étant tel en ce cas, l'attribuer à quelque sujet que ce soit en tant qu'univoque, c'est affirmer de ce sujet qu'il est Dieu.

En d'autres termes, tous les autres sujets étant, suivant toute leur compréhension, représentés par toute la compréhension d'un unique prédicat univoque convertible avec le sujet Dieu, ils seront tous formellement identiques en compréhension à Dieu et devront, sous le rapport de l'extension, participer à l'unicité de la compréhension divine. Par suite ils s'identifieront entre eux et avec Dieu, c'est-à-dire en définitive, il n'y aura qu'un être et la proposition : « Dieu est être » sera convertible comme une définition en celle-ci : « l'être est Dieu ». Ce qui est le panthéisme absolu.

## Art. II. — NOTIO ANALOGIÆ EVOLVITUR

### § 1. La notion d'analogie est une notion première irréductible

I. **Exposé.** — 1. Prenons comme exemple le concept analogue par excellence : *ens*, sous sa forme la moins déterminée *aliquid*. Ce concept exprime tout ce qu'il y a de réalité dans cet objet A, ma montre p. e. ; mais aussi, en même temps, il représente toute la réalité de l'objet B, qui est p. e. la tour Eiffel. Comment ces deux objets, restant distincts et étant formellement divers, peuvent-ils être représentés selon leur réalité totale par le même concept ? Tel est le problème.

La réponse générale est que ce concept *aliquid* ou « quelque chose » les représente par *analogie :* et c'est fort bien. Mais on ajoute que, de par sa nature même, le concept analogue devra représenter dans son unité des êtres qui sont *partim eadem, partim diversa.* — S'il en était ainsi, on ne voit pas tout d'abord pourquoi on devrait faire des analogues une catégorie à part ; l'esprit distinguerait cet *idem* et ce *diversum*, il unirait les concepts par l'*idem* et les opposerait par le *diversum :* rien de plus banal, ni de plus simple. Reste à voir si cela se peut.

Je vais donc isoler par la pensée ce en quoi ces deux objets sont supposés *idem*. Or, dit-on, ils sont *idem* en tant qu'ils sont *ens*. Il me reste donc d'autre part ce en quoi ils diffèrent ; mais ils ne diffèrent pas par rien du tout, car ce ne serait pas différer : ils diffèrent donc par de la réalité, par *quelque chose ;* or ce dernier « quelque chose », dans le concept ainsi abstrait, devrait être purement de la différence et n'offrir plus aucun *partim idem :* ce qui n'empêche pas que, tout en étant purement différent, ce dernier « quelque chose » mérite, comme tel, le nom et répond au concept d'*aliquid*. Il faut donc avouer que des objets purement différents peuvent et doivent être représentés par le même concept et que le pur différent, comme tel, n'est pas du pur dissemblable. C'est un donné qu'il nous faut expliquer, mais qui ne peut s'expliquer par l'union de l'identique pur et du pur dissemblable (1).

---

(1) On a fait à ce raisonnement la critique suivante : « Ce qui ressort évidemment de l'antinomie ici relevée, c'est qu'on ne peut s'en tenir à la conception du *Partim-Partim :* il faut donc chercher ailleurs. Mais si le concept *aliquid* n'est pas *partim idem, partim diversum*, ne serait-ce pas qu'il doive être dit à la fois *totaliter idem* et *totaliter diversum ?* C'est la seule hypothèse qui reste, semble-t-il, et nous aurons alors à examiner à quelles conditions un concept pourrait être simul *totaliter idem* et *totaliter diversum :* ce qui nous entraîne dans une conception de l'analogie très différente de celle qui est ici proposée et que cette dernière n'exclut pas. La conclusion du raisonnement qu'on vient de lire est donc prématurée ». — La réponse à cette instance est aisée. Parler d'une notion qui s'appliquerait à ses inférieurs *simul totaliter eadem et totaliter diversa*, c'est ne pas s'entendre pour autant qu'on donne aux mots employés leur vrai sens : qui dit *totaliter idem* dit le même sous

Si ce concept n'est pas faux, il est nécessaire qu'il y ait en ces deux objets purement divers quelque chose de commun. Ce caractère commun ne peut pas être de l'*identité :* celle-ci est déjà mise à part (pour le cas où il y en aurait eu au premier temps). Ce n'est évidemment pas la *pure diversité* en tant que dissemblance et opposition. C'est donc un caractère intermédiaire, *indécomposable* par la raison, *premier* dans son ordre et qui ne peut être que la *ressemblance* (1).

2. Il est évident par ce qui précède qu'un tel concept, s'il représente vraiment ses inférieurs, ne peut être dit en aucune façon contenir tout ou partie de leur compréhension dans la sienne par *identité* proprement dite, c'est-à-dire par *univocité.* Il ne correspond pas en effet à une raison objective *une* (ratio objectiva una), qui serait rigoureusement identique en tous ses inférieurs et constituerait en chacun d'eux *ce en quoi ils se ressemblent.* Le concept objectif de l'*ens* commun est bien, comme nous l'avons vu dans la thèse II, simplement *un* et très déterminé : *aliquid ;* mais à ce concept objectif rien ne correspond *tel quel* dans les êtres divers. Il est seulement vrai de dire que ce concept exprime par *similitude intentionnelle imparfaite* absolument tout ce qui se trouve en chacun d'eux. On comprend dès lors pourquoi la connaissance que je puis avoir du contenu de l'*ens* commun ne peut me révéler en rien la nature de ses inférieurs, et comment ce concept diffère du concept générique ou spécifique : celui-ci, représentant une certaine réalité que reproduit, toujours identique, chacun de ses inférieurs, la connaissance de son contenu me révèlera par le fait même, au moins en partie, la nature de ses inférieurs. Or il n'en va pas ainsi pour le concept d'*ens.* Il sera toujours bien identique à lui-même, mais cette identité, si on le compare à ses inférieurs, sera une identité imparfaite sur la nature de laquelle les hypothèses sont ouvertes.

Nous avons déjà discuté celles-ci à l'article précédent ; elles se ramènent à deux, qu'il suffit de rappeler. Ou bien on expliquera cette identité par une relation à un terme extrinsèque à l'être ; mais une telle explication n'explique rien au point de vue métaphysique. Ou bien on recourra à un principe explicatif intrinsèque et alors deux hypothèses seulement sont possibles, selon que l'on entendra ce principe explicatif en un sens absolu ou en un sens relatif. Or ce second sens est impossible, car dans le cas de Dieu et de la créature, il faudrait admettre une ordination intrinsèque de l'un ou de l'autre au même acte d'être (*esse*) positivement illimité et infini, ce qui est

---

*tous* les rapports aussi bien logiques que métaphysiques..., ou on ne veut rien dire du tout. Or ce qui est *le même*, sous *tous* les rapports s'oppose contradictoirement à ce qui est *divers* sous *tous* les rapports. Cette solution ne saurait donc entrer en ligne de compte et chercher à quelles conditions elle pourrait être acceptée est perdre son temps. Mais s'il est contradictoire de parler d'un concept qui, réalisé en ses inférieurs, serait « totaliter idem et totaliter diversus », il ne l'est pas de parler d'un concept qui serait *totus idem* et *totus diversus, sed non totaliter*, et qui ne serait donc le même et pas le même qu'à des points de vue différents. Et c'est ce que nous faisons ici.

(1) Le P. Valensin, tout en proposant de l'analogie une théorie très différente de celle que nous exploitons ici, n'en repousse pas moins catégoriquement la définition *partim idem, partim diversum* et en démonte le ressort intime *quantitatif* avec beaucoup d'élégance dans la *Revue apologétique* du 15 Déc. 1921, p. 323, note.

le panthéisme ; il ne reste donc comme principe explicatif intrinsèque que l'entité absolue de la chose, et son aptitude à être représentée selon un mode de simple ressemblance par le concept d'être, ou si l'on aime mieux, la convenance mutuelle par simple ressemblance, ainsi qu'il vient d'être dit, de la chose selon tout ce qu'elle est et du concept d'être qui la représente selon tout ce qu'elle est. Ce concept n'exprimera rien de strictement identique en tous ceux qu'il représentera, tous les divers titres d'identité devant se trouver faux les uns après les autres ; d'autre part, les différences qu'accusent les inférieurs du concept d'*ens* ne seront pas purement la négation des uns et des autres, ni la négation du concept d'*ens* commun qui les représente : reste donc qu'il y ait entre elles un degré de convenance, inférieure à l'identité pure, et premier dans son ordre. Ce concept, appelez-le comme vous voulez ; mais il a déjà reçu un nom : c'est le concept ANALOGUE ou de simple ressemblance.

Le concept analogue est donc celui qui, dans son unité inchangée, représente des objets essentiellement différents, jusques et y compris leurs différences mêmes. Cette unité du concept n'exprime pas les objets différents par identité, mais par *analogie*, c'est-à-dire par simple ressemblance intentionnelle. La simple ressemblance, dont il est ici question comporte donc formellement un degré de différence : les êtres peuvent se ressembler même en tant que différents.

II. **Remarques.** — 1. Cette explication de l'analogie ne fait qu'exploiter une donnée absolument commune parmi ceux qui ne sont pas scotistes et qui admettent ce principe fondamental : les différences de l'être (ens) ne sont pas seulement *ens* par identité réelle, mais elles sont *formellement ens*. Nous nous sommes contentés dans ce qui précède de nous en tenir à ce principe et d'en tirer logiquement ce qu'il contient. Or le raisonnement donné montre que l'on en doit tirer logiquement la similitude telle que nous l'avons décrite: les différences essentielles de l'*ens* (qui sont entre elles *simpliciter et primo diversæ*) étant formellement *ens* seront représentées par un concept unique qui exprimera leur diversité essentielle. Mais étant ainsi représentées par un concept unique, de deux choses l'une : ou elles s'identifieront dans ce même concept, ou, sans s'identifier entre elles, elles seront simplement aptes à être représentées par ce même concept, ce qui constitue précisément ce que nous appelons la similitude. La première hypothèse implique une contradiction ; par suite la seconde s'impose.

Et qu'on ne dise pas que ces différences sont diverses en tant que *différences* et semblables en tant qu'*être ;* car alors, en tant que diverses, c'est-à-dire en tant qu'elles sont formellement différences, elles ne seraient plus *formellement ens*, elles ne le seraient que par identité réelle (*identice*) : ce qui est en dehors de l'hypothèse. Aussi bien une telle distinction entraînerait nécessairement une composition métaphysique de l'être et de ses différences et par voie de conséquence une distinction fondée entre l'être (*ens*) et ses différences ; dès lors la différence comme telle ne serait pas *formellement ens*. D'où suit que notre conclusion ne peut être évitée : ce par quoi les êtres diffèrent positivement en tant que tels implique un degré de ressemblance et est semblable ; autrement il faudrait dire que les êtres diffèrent entre eux par le néant, c'est-à-dire par rien.

2. Cette reprise d'une distinction de point de vue (1), que nous venons de relever, inoffensive peut-être dans l'ordre purement logique qui est celui des Scotistes, devient tout à fait fausse et dangereuse, dans l'ordre proprement métaphysique; où l'on parle de ce qui fait différer réellement les êtres. On est alors immédiatement acculé à une thèse d'allure tout idéaliste, sinon panthéiste, en vertu de laquelle l'être (*esse*) étant traité, quoi qu'on dise, à la manière d'un univoque, serait métaphysiquement limité et différencié par le non-être (*non esse*) réel dans l'être (*ens*). C'est la thèse scotiste, transportée en métaphysique, et qui a pour conséquence de résorber dans le néant, comme nous le verrons ailleurs, toute la différenciation qualitative des êtres, toute leur réalité quidditative, l'ordre des essences se trouvant réduit à celui de la limite pure: ce qui est inadmissible.

Il faut donc choisir : ou bien accepter la notion de simple similitude telle que nous l'avons exposée : *simpliciter diversa possunt esse secundum se tota similia ;* ou bien renoncer à donner une explication métaphysique de l'être et prendre son parti d'un conceptualisme agnostique.

3. L'explication que nous avons proposée implique indubitablement entre le concept et la chose un rapport de similitude, de convenance, qui est dans le cas « convenientia analogiæ », selon le mot de S. Thomas (2) ; elle implique la possibilité d'établir entre concept et chose une comparaison. Par le fait même elle attribue au concept une valeur *représentative* réelle et intrinsèque, quelque difficulté que l'on puisse rencontrer à en expliquer la nature. Comme nous le supposons établi en critériologie, l'emploi du concept dans le discours se fonde sur cette valeur représentative et s'il est vrai que la similitude *intentionnelle* du concept par rapport à la chose qu'il représente est parfaitement hétérogène à cette chose même, il n'en est pas moins vrai qu'on ne saurait la réduire à une pure métaphore vide de sens. Il n'y a dans un tel présupposé rien que de naturel, rien qui n'ait été admis par les tenants les plus autorisés de l'Ecole.

## § 2. La ressemblance est un degré de différence

1. Il est clair que, s'il s'agit de la *ressemblance parfaite*, elle ne peut pas du tout être appelée ainsi. Entre deux choses qui auraient entre elles cette relation de ressemblance parfaite, il n'y aurait que *distinction* et non *différence :* la distinction purement « numérique » étant précisément le fait que deux êtres sans différence s'opposent dans l'existence. Mais s'il s'agit de la *ressemblance imparfaite*, du moins de celle qu'ont entre eux des objets simplement divers suivant toute leur réalité, on doit dire qu'elle implique

(1) En vertu de laquelle on voudrait distinguer dans les inférieurs de l'être *primo diversa* un point de vue identique en tous, selon lequel ils seraient formellement être (*ens*), et un autre selon lequel ils différeraient essentiellement entre eux et de l'être (*ens*).

(2) *De Veritate*, q. VIII, a. 1. — Cf. I *Contra Gentes*, c. 53 : « Considerandum est quod.. », et Cajetan, *De Conceptu entis :* « Quicquid est imago.. ».

un degré de différence : en ces êtres tout est divers et tout se ressemble, cette ressemblance imparfaite est précisément l'analogie.

En français, le mot *semblable* ne signifie pas par lui-même ressemblance parfaite plutôt que ressemblance imparfaite. On dira par exemple : « ces deux objets ne sont pas absolument pareils, et cependant ils se ressemblent ». Pour cela, il n'est pas nécessaire qu'il y ait entre eux ressemblance parfaite sur tel point et dissemblance sur tel autre ; il peut fort bien arriver au contraire qu'il n'y ait ressemblance parfaite sur aucun point : c'est le cas, par exemple, de la ressemblance des créatures à Dieu. Même si l'on y regarde de près, il faut croire que, dans la réalité, c'est ainsi que se ressemblent toutes les choses semblables.

Nous concédons pourtant que, à s'en tenir à l'usage, le mot *analogue* se prête mieux à cette façon de penser ; le mot *semblable* soulignant par lui-même ce qui, dans l'objet, se rapproche de l'identité formelle, le mot *analogue* au contraire souligne indifféremment ce rapport et le rapport inverse. On dira : « ces deux objets sont très analogues », ce qui voudra dire : « se ressemblent beaucoup » ; mais on dira « le concept d'*ens* est le plus analogue de tous », c'est-à-dire représente les divers, les plus divers (1).

2. Quant à l'objection que « si la différence est un constitutif formel de

(1) Analysant la notion d'analogie, M. Debaisieux (*Analogie et symbolisme*, p. 26-42) constate justement que c'est avant tout par la *ressemblance* que l'analogue se distingue de l'équivoque et du symbolique. Mais il ne pense pas que cette ressemblance soit « l'unique élément, ni même l'élément constitutif de l'analogie ». Celui-ci serait constitué « par une similitude de rapports entre des choses qui par ailleurs peuvent être extrêmement différentes, comme elles peuvent aussi ne pas l'être » (*Ibid.*, p. 29) ; en d'autres termes, ce qui définit l'analogie c'est la proportionnalité. Nous retrouverons plus loin cette conception pour la discuter en détail. Disons tout de suite que l'analyse de M. Debaisieux, d'ailleurs fine et intéressante, nous paraît ici en défaut. Si l'on devait entendre la ressemblance d'une manière stricte et rigide, dans la ligne formelle de l'identité, tout ce que l'auteur nous dit à ce sujet s'admettrait aisément ; mais si cette ressemblance implique intrinsèquement dans son unité synthétique un degré de différence, alors nous ne voyons plus que sa solution s'impose et nous croyons trouver dans sa description une lacune que ne comblera pas le schème de la proportionnalité. Comme nous le montrerons bientôt, celle-ci pourra traduire une analogie préexistante ; répondra-t-elle à *toute analogie*, on peut en douter, et surtout elle ne suffira pas par elle-même à fonder une analogie intrinsèque. S'il est vrai que « l'analogie garde partout ce qui semble bien lui être essentiel, une sorte d'axe de symétrie qui est « la raison » de l'analogie et en fonction de laquelle sont mesurées les ressemblances des choses », en sorte que « l'idée de *proportion* en demeure inséparable » (*Ibid.*, p. 31), ce sera, pour parler en termes de logique mineure, tout au plus à titre de « propre », ce ne sera pas à titre « spécifique ». L'auteur nous paraît plus dans le vrai, lorsqu'il rattache les différences qui séparent l'univoque et l'analogue à des attitudes différentes de l'esprit dans la considération des choses : « Par l'univoque, l'esprit s'arrête, en face des choses, sur le semblable à l'exclusion du divers ; s'il s'arrêtait sur le divers à l'exclusion du semblable, il obtiendrait des équivoques ; en s'arrêtant à la fois sur le semblable et sur le divers, il obtient des analogues ». Mais ici encore nous le corrigerions en ajoutant que l'esprit connaîtra (plutôt qu'obtiendra) des analogues là où la réalité s'imposera à lui semblable et diverse tout à la fois dans une unité synthétique indécomposable à la raison discursive, « irrationnelle » en ce sens et première. Toute proportionnalité, attribution ou autre mode d'analogie ne vaudra qu'en raison de cette donnée fondamentale de la perception primitive.

la ressemblance, il faut conclure que plus une chose est différente, plus elle est semblable » : il suffira de répondre que cette conséquence s'imposerait, si la différence était l'unique constitutif formel de la ressemblance, mais qu'il n'en est pas ainsi ; car ce concept comprend essentiellement deux aspects qui sont le rapprochement de l'identité et la divergence de l'identité. Or, ces deux aspects sont aussi nécessaires l'un que l'autre à la notion de simple ressemblance. Si la tyrannie du langage nous poussait à n'admettre que le premier aspect : rapprochement de l'identité, force nous serait, pour demeurer vrais, de l'atténuer par une épithète, en disant par exemple, rapprochement *incomplet* ou *imparfait* ; mais ce serait introduire du même coup l'autre aspect. Ce second aspect n'est donc pas simple condition *sine qua non* de la ressemblance, tandis que le premier en serait le seul élément constitutif formel ; mais ce premier aspect positif : « tendance à l'identité » ou « relation à l'identité » ne caractérise la ressemblance qu'en tant qu'il se fond avec le second. Ce qui peut faire illusion, c'est que l'on peut appeler l'identité une ressemblance parfaite et la simple ressemblance une identité imparfaite. Mais ici, il n'y a plus que le mot de commun : « identité imparfaite » n'est plus du tout identité ; l'adjectif ne s'ajoute pas au nom pour le modifier accidentellement, il lui donne un tout autre sens et lui fait désigner simplement autre chose. Il ne reste plus rien en effet de l'identité dans la simple ressemblance et cela ni *re*, — ce qui est évident, — ni même *ratione* : supposez faite cette distinction de raison, vous vous trouvez en présence d'une notion univoque, vous avez supprimé toute analogie. Cette distinction ne peut donc se faire que verbalement, puisque tout fondement réel manque ; l'être A et l'être B qui se ressemblent sont en effet purement divers jusqu'au fond. Dans l'analogie de similitude, qui se définit par l'identité et la diversité, nous dirons donc que la diversité est inversement proportionnelle à la ressemblance, mais non pas vice-versa.

3. Cette question de la ressemblance et de la différence ayant une réelle importance pour la solution du problème de l'analogie, insistons-y, quitte à nous répéter çà ou là.

On ne peut se contenter de dire : « les différences de l'être sont formellement *ens*, en tant qu'elles sont être, non en tant qu'elles sont différences », car alors il faudrait avouer que précisément en tant que différences, elles ne sont pas *formellement ens*, mais qu'elles sont tout au plus *identiquement ens*, comme coïncidant avec lui dans le même sujet réel, ce qui est la thèse scotiste presque universellement rejetée. Il faut donc dire : « les différences de l'être sont formellement *ens* », c'est-à-dire que, considérées comme telles, elles sont formellement constituées dans leur compréhension par la note *ens*.

Ceci posé, on ne peut, à moins d'admettre la thèse scotiste, rejeter ces deux propositions :

*a*) « les êtres différents, même en tant que différents, sont semblables ;

*b*) « les différences des êtres, en tant que différences, se ressemblent ».

La seconde étant établie, la première suivra par le fait même ; et voici comment elle se prouve. La différence de l'être, terme de première intention, est ce qui constitue *a parte rei* la détermination positive (tale positivum) de chacun des inférieurs de l'*ens*, c'est-à-dire de chaque être réel (existant ou possible), précisément en tant que tel. Or cette détermination (ce *tale positivum*) est formellement *ens*, il ne peut prescinder de l'*ens*, sinon d'une

précision purement logique, comme lorsque l'on fait abstraction d'une note qui constitue intrinsèquement la compréhension même. D'où suit que l'expression « la différence en tant que différence » considérée non dans l'ordre purement logique, mais dans l'ordre métaphysique, inclut l'expression « la différence en tant qu'être », puisque la différence est formellement être. Donc si l'on peut et si l'on doit dire : « les êtres en tant qu'êtres sont semblables », on peut et on doit dire : « les différences en tant qu'êtres sont semblables » et puisque les différences comme telles sont formellement *ens* : « les différences en tant que différences sont semblables ».

Si l'on rejette cette dernière équivalence, ce sera :

α. ou bien parce que la distinction logique : « la différence en tant qu'être et la différence en tant que différence » semble imposée par les lois du langage : pure question verbale de peu de conséquence, pourvu que l'on concède que la différence au titre de l'être, en tant qu'être, et la différence au titre de la différence sont métaphysiquement la même chose ;

β. ou bien parce que l'on reconnaît une valeur *métaphysique* à la distinction : « la différence est formellement être en tant que réelle, mais non en tant que distincte ». Mais alors on est acculé à admettre que les êtres réels ne diffèrent positivement entre eux par rien du tout ; car ce qui n'est pas formellement réel n'est rien. A moins que la différence ne soit réelle simplement *identice*, ce qui est la thèse scotiste, mais ne signifie rien non plus dans l'ordre métaphysique, comme nous l'avons vu plus haut, en discutant cette même thèse scotiste.

4. *Conclusion.* — La différence est ce par quoi les êtres diffèrent positivement et sont constitués positivement tels et tels. Or ce par quoi les êtres diffèrent ainsi positivement n'est pas seulement être par identité (*identice*), mais est comme tel formellement réel et être. D'autre part, tout ce qui est formellement être se ressemble. Donc les différences comme telles se ressemblent.

Faut-il maintenant aller plus loin et dire : « les êtres différents, précisément en tant que différents, se ressemblent » ? A quoi nous ferons une double réponse :

a) Comme cette proposition peut ne rien ajouter au sens de celles qui ont déjà été admises, il faut concéder qu'elle est tolérable, elle aussi.

b) Mais il faut reconnaître qu'elle suggère un sens qui pourrait être fâcheux. En effet, la simple ressemblance, pour autant qu'elle dit formellement « identité imparfaite », tend, de par sa notion même, à se rapprocher plus ou moins de l'identité parfaite sans cependant y jamais atteindre. Elle comprend donc formellement :

α. d'une part une certaine diversité, — et par suite on peut dire que les êtres sont semblables (non pas identiques, mais seulement semblables), précisément à cause de cette diversité ;

β. d'autre part un élément qui se rapproche de l'identité, et par suite la formule qui insisterait sur cet aspect en affirmant que les êtres différents se ressemblent comme tels, risquerait de donner à entendre que, plus les choses sont différentes, c'est-à-dire plus elles sont loin de l'identité, et plus elles se ressemblent. Ce qui est évidemment paradoxal.

Bien qu'on puisse la justifier, il est donc préférable d'éviter cette dernière formule.

NOTA BENE. — On ne peut pas dire que « toute ressemblance est une certaine différence », parce que la ressemblance *parfaite* exclut toute différence ; la proposition ne vaut donc que de la ressemblance imparfaite. En revanche, on peut dire que « toute différence est une ressemblance », et cela pour deux raisons : tout d'abord, la différence *pure* étant négation, pur néant, n'est donc rien et par suite toute différence positive, étant formellement *ens*, sera, de toute nécessité, un certain degré de ressemblance, comme nous l'avons montré. D'autre part qui dit ressemblance ne dit pas par le fait même ressemblance parfaite : on peut être formellement ressemblant sans être pour cela parfaitement ressemblant, comme on peut être formellement *ens* sans être pour cela parfaitement *ens*, c'est-à-dire être infini.

## § 3. L'ANALOGIE DE L' « ENS » ET LES DIFFÉRENTES NOTIONS DE CONCEPT OBJECTIF

1. **Une autre notion du concept objectif.** — Comme nous l'avons dit (1), beaucoup de scolastiques définissent autrement que nous le concept objectif. Pour eux, d'un mot, le concept objectif est la chose même en tant que représentée ou plus simplement encore « la chose connue » ; le concept formel ou subjectif, est au contraire le terme produit dans le sujet par l'objet, c'est-à-dire l'image intentionnelle de l'objet, et est cela même que nous appelons le concept objectif, c'est-à-dire l'acte vital en tant que représentant l'objet. Appliquons cette manière de voir à l'*ens*.

Dans cette perspective, le concept formel (subjectif) qui représente l'*ens* commun reste strictement un et inchangé ; il lui correspond dans chaque objet une *ratio objectiva* ou concept objectif (*in re*) vraiment un, parce qu'en effet il est purement et simplement vrai que chacun de ces êtres vérifie la notion contenue dans le concept formel, à savoir l'aptitude à exister. On peut donc parler avec vérité de l'objectivité et de l'unité du concept objectif. — D'autre part ce concept objectif, et par suite le concept formel qui le représente par identité peut être dit en un sens analogue, parce que, dans la réalité, le concept objectif se vérifie de façon différente et que cette façon différente ne l'affecte pas pour ainsi dire du dehors (*ab extrinseco*) comme des termes de précision objective qui s'ajouteraient à lui ; elle ne l'affecte que comme mode plus précis de réalisation (concept objectif) ou d'expression (concept subjectif), quand ce concept exprimera des inférieurs de l'être (*per modum expressionis conceptus*).

Il faut accorder à cette théorie un usage légitime. Le concept subjectif ainsi traité offre un contenu représentatif qui peut être appliqué comme attribut à tout ce qui est *être* sans aucune correction ni addition ; il est en tout conforme à son objet *in prædicando*, il dit de l'objet ce qu'il faut en dire ni plus ni moins. En d'autres termes, ce contenu représentatif du

(1) Voir supra p. 142 sq.

concept formel et le reste des notes qui appartiennent à chaque objet ont entre eux une identité matérielle ou réelle ; comme d'ailleurs le jugement, par lui-même, n'affirme rien d'autre que cette identité matérielle de l'attribut et du sujet, l'*ens* commun s'appliquera à ses inférieurs par identité (matérielle). Mais, selon ce mode de penser, il n'y a pas à envisager d'analogie entre le concept et la chose que ce concept représente, puisqu'il la représente toujours par identité : l'analogie métaphysique n'a plus de sens.

En fait, c'est pour beaucoup de philosophes qui s'en tiennent à ce point de vue, une véritable énigme d'entendre parler d'analogie entre concept et chose. Selon eux, le concept dit ce qu'il dit, il le dit à tort ou à raison, tout à fait ou pas du tout, et ce qu'il dit, c'est le concept objectif : si le concept objectif est vraiment réalisé dans l'objet réel, il a une valeur objective vraie, sinon, non. Quant aux objets réels où se trouve réalisé ce concept objectif, ils seront entre eux identiques *secundum aliquid*, c'est-à-dire partiellement. Lorsque cet élément identique pourra être abstrait parfaitement, on aura le genre, et le concept sera dit univoque ; lorsqu'il ne pourra pas être isolé d'une manière parfaite et sera intrinsèquement compliqué et différencié par les différences qui ne lui sont pas extrinsèques, le concept sera dit analogue : et il n'y aura pas à chercher plus loin.

II. **Concept significatif et concept représentatif.** — Tant qu'il s'agit de juger avec vérité et correctement, c'est-à-dire, tant qu'on demeure dans le plan *logique*, cette notion de l'analogie et cet usage du concept suffisent. La chose dans ce plan se réduit toujours pour nous au seul concept objectif, que nous atteignons tel quel par le concept formel, lequel est pur *signum quo*. Mais on peut vouloir obtenir une exactitude plus grande et les tenants de cette manière de penser sont les premiers à reconnaître que leur concept objectif (objectivement réalisé) n'est pas réalisé dans tous les inférieurs d'une façon identique ; si bien que, *a parte rei*, ce qui constitue réellement le concept objectif analogue est différencié jusqu'au fond d'un être à l'autre. Dès lors, sinon en logique, du moins en métaphysique, où l'on tâche de se rendre compte de la manière d'être des choses et non pas seulement de ce qui peut en être *dit* correctement, on est amené à se demander quel rapport existe entre le concept formel représentatif et son objet réel, ou, si l'on veut, entre le concept formel représentatif et le concept objectif dans l'état réel où il se trouve ; on ne cherche plus seulement à savoir si on peut affirmer de l'objet avec vérité le contenu du concept formel, ni si ce concept signifie correctement l'objet : usage *significatif* du concept ; — mais on se demande avec quelle perfection le contenu du concept formel équivaut à la réalité telle qu'elle est et la représente : c'est la fonction *représentative* du concept (1). Or, sous cet angle-là, puisque les objets réels sont *être* jusque dans leurs taléités diverses, il est clair qu'ils sont représentés par le concept formel d'*ens* commun selon tout ce qu'ils sont. Ce concept restant un et inchangé n'en repré-

(1) Cet usage « significatif » et cette fonction « représentative » du concept sont nettement indiqués et distingués par S. Thomas dans la *Sum. theol.*, Ia P., q. XIII, a. 2 et 3, précisément à propos des concepts analogiques.

sente pas moins les objets réels les plus divers : il ne peut donc pas avoir par rapport à eux la relation d'identité représentative. Dans le plan métaphysique où se meut cette manière de voir, on peut donc parler de représentation conceptuelle par identité ou par analogie ; ajoutons du reste qu'elle n'est aucunement en opposition avec l'usage significatif du concept, ni avec les conséquences théoriques et pratiques qui découlent correctement de cet usage significatif.

III. **Le concept objectif et la critique des concepts.** — Etant donnée la terminologie que nous avons adoptée, et la notion de concept objectif que nous avons empruntée au P. Schiffini, nous pouvons nous demander sans difficulté quels rapports il y a entre le concept et son objet formel, entre le concept objectif et son objet réel, et nous pouvons faire, avec l'aide de ces questions, de la critique à deux degrés. Certains objets formels se trouveront vérifiés d'eux-mêmes dans l'objet, identiques au concept objectif sans aucune élaboration de l'esprit ; d'autres au contraire pourront exiger une certaine élaboration de l'esprit. C'est que, en effet, dans notre pensée, le concept objectif représentatif est *signum formale*, et *medium in quo*, mais n'est pas pur *medium quo*.

Tout au contraire en développant ce point dans l'autre terminologie, on évitera toujours instinctivement de parler de rapport entre concept formel et concept-objectif, parce que l'on considère le concept comme pur *medium quo*, le concept objectif étant la réalité indépendamment de l'esprit. Le mot « concept » que l'on applique à la chose, fait ici le pont ; à cause du mot, on est amené à considérer toujours le concept objectif comme une autre face du concept subjectif et donc comme identique à lui. D'autre part, à cause de sa définition, on le considère toujours comme étant la chose et dès lors un problème critériologique se trouve supprimé, en vertu uniquement de cet artifice de terminologie : ce qui est un procédé illégitime, et entraîne, avec une manière de penser toute différente, de sérieuses conséquences.

Les tenants du concept-objectif-chose, en effet, font imparfaitement ou même pas du tout la critique de la valeur objective des concepts formels ; ceux qui tiennent pour le concept-objectif-concept acceptent au contraire de faire cette critique. Or, que cette critique doive se faire, rien de plus certain, les concepts formels étant de valeur très inégale. Il y en a de parfaits, d'autres qui ne valent rien ou presque. Aussi bien peut répondre au concept formel, comme concept objectif, ou objet formel, soit un *ens quo*, soit un terme obtenu par précision objective proprement dite, soit un terme obtenu par précision confusive, comme celle que nous admettons pour l'*ens*, soit un terme de distinction de raison très imparfaitement fondé comme les attributs divins. Si l'on devait considérer le concept formel comme toujours valable et toujours identique à son concept-objectif-chose, on lui donnerait évidemment une valeur de représentation que souvent il n'a pas et on devrait attribuer d'emblée une même valeur *a parte rei* à des termes objectifs qui ont des valeurs très différentes. Ainsi en est-il des attributs divins par exemple : alors que leurs concepts formels sont et demeurent distincts, leurs concepts objectifs *in re* se confondent entre eux purement et simplement. Si l'on a une terminologie qui identifie le

concept formel *in mente* au concept objectif *in mente*, l'on ne sera pas tenté de prêter à l'objet formel *in re* la même diversité qu'au concept formel. De même encore pour l'*ens :* si l'on admet que le concept objectif de l'*ens* est *in mente*, on pourra admettre qu'il est en soi parfaitement un et inchangé, sans être tenté d'aller chercher dans les êtres divers un élément qui, en tous, serait *a parte rei* strictement identique de l'un à l'autre ; l'unité relative que l'on découvre en chacun d'eux sera en fait du divers pur, mais un divers permettant une unité conceptuelle dans l'idée représentative. Mettez au contraire le concept objectif dans les choses, cette unité stricte du concept que l'on attribue à l'*ens*, voudra dire que, dans la diversité même des choses, il y a un élément qui *a parte rei*, est en lui-même parfaitement identique dans chacun des êtres : ce qui est faux et prête le flanc à l'objection du morcelage ou du panthéisme. Sans doute on devra concéder et l'on concèdera qu'à l'objet formel de l'*ens* dans les choses ne répond pas une réalité strictement une et identique ; mais la terminologie qui met *in re* le concept objectif, logiquement ne le permet pas, le concept objectif suivant le sort et donc ayant toute l'unité du concept formel (1).

Ces raisons suffisent à justifier, — nous pourrions en apporter beaucoup d'autres, — notre notion de concept objectif. En même temps que cette notion nous fait éviter de nombreuses méprises possibles, elle nous permet de pousser beaucoup plus loin dans la critique des idées (2).

## § 4. Sur la prédication par analogie

1. D'après la majeure de l'argument développé dans notre thèse, on ne peut pas parler d'analogues affirmés les uns des autres par identité *formelle*, mais bien d'analogues affirmés les uns des autres par identité seulement *matérielle*. D'où suit que l'analogie n'affecte pas seulement les termes représentés, — qu'ils soient rapportés les uns aux autres ou qu'ils soient rapportés au concept qui les représente ; mais il faut de plus admettre — sous peine de renoncer à ce rapport de représentation analogique, — la *prédication analogue*, en sorte que, dans ces jugements, la copule soit modifiée, et que l'on doive admettre dans ce cas entre le sujet et le prédicat un autre rapport que celui de l'identité, c'est à savoir le rapport de simple

(1) Entendant le concept objectif comme nous l'entendons, il était naturel que nous recourions à l'argument donné par Suarez pour prouver l'unité du concept d'*ens*, et qui consiste à faire appel à l'unité du concept subjectif. Mais si l'on entend le concept objectif de la chose elle-même, on ne voit plus du tout la légitimité de ce raisonnement ; en y recourant, on se dispense d'une critique qui était et qui reste à faire, et l'on ne résout pas la question. Quant à l'opinion même de Suarez, nous avons dit qu'elle est plutôt en faveur du concept objectif-chose, encore que l'argument précité donne à croire que sa pensée sur ce point est restée flottante.

(2) Nous croyons en particulier que cette conception permet seule de donner une solution un peu poussée et profonde du problème des Universaux et de répondre d'une manière plus complète aux objections des modernes contre la valeur objective du concept.

ressemblance ou d'analogie. Comme l'établit très justement le P. Gény dans sa *Dialectique* (1), la relation d'identité impliquée par l'*inhérence* n'est pas la seule que l'on rencontre dans les jugements : il en est beaucoup d'autres, telles ces relations de nature très diverses (2) que décèlent les propositions dénommées par Lachelier (3) *propositions de relations*, — telle encore, nous semble-t-il, la relation de simple similitude. Cette dernière affirmation n'est qu'une conséquence nécessaire de la thèse : une fois admise d'une part la valeur représentative du concept, — de quelque façon qu'on l'explique, — et une fois exclu d'autre part pour un prédicat le mode de représentation par identité formelle, il devient impossible, sans nier le principe d'identité, que le prédicat soit attribué au sujet par identité formelle : autrement des êtres simplement divers se trouveraient identifiés entre eux dans une même représentation. La copule *est* dans ce cas n'exprimera donc pas l'identité formelle, mais un autre mode de prédication que nous comparerions volontiers au mode de prédication modale. Mais ceci exige quelque explication.

2. S. Thomas dit que la copule « significat compositionem quam anima facit » (4). Or, la raison de cette composition est d'une manière générale la « convenance du prédicat au sujet ». D'où cette définition du jugement qui ne préjuge en rien la nature de cette convenance et nous paraît la meilleure : « un acte par lequel l'esprit affirme que deux idées (ou deux termes) se conviennent (ou ne se conviennent pas) entre elles ». D'ordinaire on va plus loin et l'on veut qu'entre le sujet et le prédicat, il y ait *identité*. Or, ceci est vrai, s'il s'agit d'identité *matérielle* : la copule « est » signifie toujours que la raison objective exprimée par le prédicat et le sujet réel à qui elle est attribuée, sont une seule et même chose : *idem secundum rem*. « Pierre est être », « Pierre est animal raisonnable » signifient que Pierre est la même chose identiquement que ce que je désigne par les mots « être » et « animal raisonnable ». Mais y a-t-il lieu d'exiger dans le jugement une autre identité que celle-là ? La Critériologie nous répond en apportant ici quelques précisions.

*a*) Si le jugement se fait dans l'ordre de l'*extension*, il n'y a rien de plus à dire que ce qui vient d'être dit. Il est vrai purement et simplement et de la même façon : que Pierre fait partie de la catégorie des objets qui s'appellent « animal raisonnable » et qu'il fait partie de l'ensemble des choses que l'on appelle « êtres ».

*b*) Si le jugement se fait dans l'ordre de la *compréhension* :

*α*. ou bien l'on s'en tient à l'idée *claire* employée comme *signe* ; dans

(1) P. 40, n. 78. Sur ce point, l'ouvrage du P. Gény marque un véritable progrès.

(2) *Ibid.*, n. 132, 135-138. Le P. Jeannière, dans sa *Criteriologia*, p. 399, parlant du jugement qui affirme les qualités sensibles, n'hésite pas à écrire que dans ces jugements : « copula *est* significat « apparet » ; — ce qui d'ailleurs, va peut-être, dans le cas, un peu trop loin.

(3) *Etudes sur le syllogisme*, p. 39-44 ; Cf. Lahr, *Cours de philosophie*, t. I, p. 507-509 et 525-526. De même Rougier, *La structure des théories déductives*, p. 3, distingue trois espèces de jugements : les jugements d'existence, d'inhérence et de relation.

(4) *I Dist.* XIX, q. 5, a. 1 ad 1.

ce cas encore, aucune précision nouvelle ne s'impose. Attribuer le prédicat « animal raisonnable » à Pierre, équivaut à répondre *oui*, sans commentaire, à la question : « Pierre est-il doué de vie sensible » ?

*б*. ou bien l'on veut, par des jugements, donner ou exprimer du sujet une connaissance *distincte :* dans cette hypothèse, la copule sera logiquement affectée, suivant les cas, comme dans les modales proprement dites (1), par l'une des expressions suivantes sous-entendues :

— soit *par identité formelle stricte*, c'est-à-dire que le prédicat devra être appliqué au sujet univoquement selon sa compréhension totale, parfaite, « *etiam secundum esse* » : v. g. la circonférence est une figure dont tous les points sont à égale distance du centre ;

— soit *par identité formelle simple*, c'est-à-dire que le lien entre les deux termes du jugement sera celui de l'univocité simple « *secundum intentionem* » : v. g. Pierre est un animal raisonnable ;

— soit *par analogie*, c'est-à-dire par simple similitude « *etiam secundum intentionem* » : v. g. Pierre est un être. Sous ce rapport, en effet, les objets « non parificantur in intentione communi », selon l'expression de S. Thomas. Mais dans ce cas, la proposition : « Pierre est un être », si on l'explicite, ne devra pas se traduire par : « Pierre est semblable ou analogue à l'être », ce qui serait faux, car « Pierre *est* être » ; — ni par : « Pierre est identique à l'être », c'est-à-dire à ce *à quoi tous* les êtres sont respectivement identiques, où à ce *en quoi* tous les êtres sont identiques, car il n'y a en vérité rien de tel. Le sens sera : « Pierre est par analogie être », ce qui, dans l'hypothèse où nous sommes de la connaissance distincte, reviendra à ceci : « à la compréhension de Pierre conçue distinctement, *convient* pour l'exprimer tout entière, non par identité représentative, mais seulement par analogie, le prédicat *être* » (2).

---

(1) En disant : « comme dans les modales proprement dites », nous ne prétendons nullement faire des propositions où *ens* entre comme prédicat, des propositions *modales*. Le nombre de celles-ci est justement fixé en Dialectique, *ne varietur ;* d'autre part, dans ces propositions, le mode est toujours exprimé : or, dans le cas présent, il n'en va pas du tout ainsi. Nous voulons simplement signifier que le rapport dans le jugement n'est pas nécessairement celui de l'identité *formelle* telle que nous l'avons définie plus haut et que là où ce rapport n'existe pas, comme il arrive en un très grand nombre de cas, la copule se trouve toujours en fait modifiée : nous allons précisément expliquer en quel sens.

(2) Le C[al] Mercier, dans sa *Critériologie*, 6e édit., p. 23, distingue deux catégories de jugements, selon qu'entre leurs termes il y a relation d'*identité* ou seulement relation d'*appartenance*. Encore que l'explication donnée par l'éminent auteur eût pu être poussée avec avantage à un degré plus grand de clarté, il nous semble qu'elle revient *en fait* à celle que nous venons de proposer nous-même : « Parfois le prédicat, selon toute sa compréhension est appliqué au sujet, et alors la relation de convenance du sujet et du prédicat en une même catégorie logique est basée sur une identité matérielle (nous ajouterions : et *formelle*) des deux termes ; parfois il est pris selon une partie seulement de sa compréhension et alors la relation de convenance du sujet et du prédicat en une même catégorie suppose seulement que le prédicat est quelque chose du sujet, *appartient* au sujet. Le rapport : 2 + 2 = 4 est un rapport d'*identité ;* « le soleil est brillant », un rapport d'*appartenance* ». Le « brillant » en effet ne définit pas le soleil, non plus que le soleil ne définit et n'exprime *tout* ce que dit et peut dire le « brillant » ; l'attribution de « brillant » à soleil sera donc une attribution vraie et légitime, mais une attribution *par analogie.*

3. Si d'aucuns veulent attribuer les prédicats analogues par identité, c'est qu'ils croient en réalité posséder dans le concept analogue un élément formel, formellement réalisé comme tel par identité dans chacun de ses inférieurs. Cet élément serait par identité ce en quoi les inférieurs se ressemblent, c'est-à-dire sont identiques, tout en ne l'étant pas pour le reste de leur compréhension respective. Or, il est évident que cette conception ne peut pas tenir dans le cas des analogues, puisque précisément leurs différences comme telles sont analogues entre elles et sont représentées comme telles par le concept analogue commun (1).

## § 5. Précisions sur le sens du mot « analogue »

1. Au sens ordinaire, *analogue* désigne une notion *une* qui reste une, lorsqu'elle s'applique à des inférieurs simplement différents entre eux et tels qu'on ne puisse pas les diviser mentalement en notions génériques et spécifiques, ou spécifiques et individuelles. On applique cette notion une à ces êtres divers, à cause de la manière plus ou moins parfaite dont ils participent cette notion. Mais cette notion leur est en général attribuée par identité formelle, quitte à exprimer ensuite le rapport de chacun à cette notion ou leur mode de participation. Selon la formule classique : *analogata secundum ID QUOD dicit nomen commune conveniunt simpliciter, sed secundum MODUM QUO realitas nomine significata possidetur non conveniunt.* Ce *modus quo* n'étant cependant ni une différence spécifique, ni une différence individuelle, l'analogue ne sera ni un genre ni une espèce et par conséquent ne sera pas une idée universelle ordinaire.

2. Cette distinction du *modus quo* et de l'*id quod* reste en réalité dans l'ordre des concepts, ce qui n'empêche pas ceux qui l'emploient d'appeler cet ordre des concepts l'ordre métaphysique. Mais pour parler correctement, il faut dire que cet ordre est, dans le cas de l'analogie de l'être, l'ordre logique pur de l'*ens rationis* et que les choses ne fournissent aucun fondement vrai à cette coupe mentale : — l'*id quod* et le *modus quo* se confondent en se constituant mutuellement et le *modus quo* est aussi bien *ens* que l'*id quod*. D'autre part nous savons qu'un concept n'est proprement métaphysique que s'il représente vraiment son objet, tel qu'il est *a parte rei*, sans déformation ni addition. La question est donc de savoir si le concept d'*ens* sera un concept métaphysique ou purement logique, comme on voudrait nous le faire entendre. Or, nous pensons qu'il a une valeur proprement métaphysique.

(1) D'où l'on voit que nous sommes tout prêt à appliquer à la *copule* ce que nous disons de l'*ens ut sic :* elle est analogue comme lui. Cette considération ne permettrait-elle pas de résoudre la plupart des difficultés que les modernes soulèvent présentement en Logique à propos des jugements ? Quoi qu'il en soit, il nous semble que, pour n'avoir pas distingué suffisamment les deux points de vue de la compréhension et de l'extension, non plus que les espèces très diverses d'identité que comporte la « composition » dans le jugement, M. Goblot, dans son *Traité de logique*, n. 115-117, adresse à la division des jugements de Lachelier des critiques absolument inefficaces.

3. Considérant en effet que la manière de réaliser une notion plus ou moins parfaite, — comme tel est le cas présent de l'analogue où la coupe mentale ne se peut admettre, — revient à réaliser des notions très voisines peut-être, mais en somme différentes, nous constatons que le concept analogue de l'*ens*, tout en restant un, représente chacun de ses inférieurs, sans cependant exprimer d'eux aucun élément qui leur soit parfaitement et identiquement commun. D'où nous concluons qu'il peut s'appliquer à eux par identité, mais qu'il ne le peut faire que par simple ressemblance. Les inférieurs se ressemblent entre eux sous le rapport de l'être *quoad se totos* et lui-même *quoad se totum* ressemble à chacun d'eux.

Mais ceci ressortira mieux encore de la comparaison de l'univoque et de l'analogue.

## § 6. Univoque et analogue

1. Le concept univoque est comme une planche à copie, permettant de reproduire indéfiniment un modèle donné. Ces copies n'étant que la répétition du type dessiné sur la planche, on pourra dire de celle-ci en un sens très véritable qu'elle contient toutes les copies prises sur elle (1). Il n'en est pas de même du concept analogue : s'appliquant à des choses purement diverses, il n'a pas avec ses inférieurs la même relation que l'univoque avec les siens. On pourrait le comparer, pour autant que le sensible peut être rapproché de l'intelligible, à un portrait composite, obtenu par la fusion des traits propres à un certain nombre de membres d'une même famille et donnant de cette famille un type unique qui ressemblerait à tous, sans appartenir en propre à aucun. Comparez ce portrait à chacun des membres de la famille, vous verrez qu'il leur ressemble, mais que, dans aucune de ses parties, il n'en représente un par identité à l'exclusion des autres : pour autant qu'il le ferait, il perdrait sa valeur générale de ressemblance et de portrait du groupe. C'est en ce sens à peu près, comme on l'a vu, que le concept d'*ens* ne contient pas ses inférieurs, — toute contenance actuelle, fût-elle implicite, supposant l'identité, — et que, rien dans ces mêmes

---

(1) Cette remarque vaut pour toute espèce d'univoque. Un concept univoque est toujours formellement identique à son objet formel et cet objet formel, où qu'il soit réalisé, répète par identité son concept, comme les copies répètent la planche. Ceci soit dit du concept univoque en tant que tel, dans l'ordre où il est univoque *secundum rem* ou *secundum intentionem*. Exemple : le concept d'animal. Son objet formel *actuel* est toujours identique au concept ; mais l'objet formel fondamental ne lui est pas identique formellement, car le concept d'animal étant un genre est univoque *secundum intentionem*, mais analogue *secundum esse*. Qu'est-ce donc alors qui distinguera le concept univoque *secundum intentionem* du concept analogue ? La distinction se prendra de la nature du fondement. Dans un cas, ce fondement prête à une précision objective proprement dite et nous aurons l'univoque *secundum intentionem* ; dans l'autre il ne donnera même pas lieu à une précision formelle : le concept obtenu par précision formelle contient en effet formellement ses inférieurs, le concept d'*ens* représente ses inférieurs, mais ne les contient pas formellement par identité.

inférieurs ne pouvant lui rester étranger, il les représente tous, selon toute leur réalité, non par identité, mais par similitude.

2. Le concept analogue *secundum intentionem* est une représentation confuse des différences de ses inférieurs, et en ce sens, il les contient confusément : en se précisant elles ne lui ajouteront rien qui lui soit extrinsèque. Le concept univoque *secundum intentionem* au contraire ne représente aucunement ses différences : s'ajoutant à lui, celles-ci lui ajoutent un complément qu'il ne signifiait ni ne représentait. — On peut dire, il est vrai, que le concept générique d' « animal » représente par analogie les différences elles-mêmes, mais à la condition qu'on ne le prenne plus comme univoque *secundum intentionem* et qu'on le rende analogue *etiam secundum intentionem* : ce qui n'est pas impossible. La représentation de l'animal générique est en effet assez semblable, — sans leur être identique, — aux diverses réalisations spécifiques pour pouvoir leur être attribuée *sine addito*, pourvu que l'attribution se fasse seulement par analogie. Tel est le sens de la représentation de l'âne par le bœuf, dont parle S. THOMAS (1), ou du cheval par le cochon dont parle W. JAMES (2) ? Ces divers animaux se ressemblent non seulement comme se ressemblent tous les inférieurs de l'*ens* commun, mais encore assez pour que, dans un ordre de connaissance vulgaire, on puisse avoir l'idée de désigner l'un par l'autre.

3. Le concept analogue d'être est de plein droit de l'ordre métaphysique. En effet, pour autant qu'il représente ses inférieurs par simple similitude et non par identité formelle, il représente sans aucune addition ou correction la réalité; bien plus il s'applique directement à la chose même sans l'intermédiaire même d'un objet formel élaboré par l'esprit. — D'autre part, il diffère encore de l'univoque *secundum intentionem* en ce que son objet matériel ne lui offre pas d'objet formel strictement un qui coïncide réellement avec chacune d'elles. Il est bien une représentation intentionnelle semblable à chacun de ses inférieurs, suivant toute leur réalité ; mais celle-ci n'est identique à aucun élément de ces objets susceptible d'être isolé, mis à part et en vertu duquel ces objets seraient semblables entre eux.

## § 7. L'ANALOGUE APPLIQUÉ AUX CONCEPTS ET AUX CHOSES

Nous avons vu (dans le § 1, p. 231 sq.) que le concept transcendental d'*ens* ramenait à l'unité comme semblables les différences mêmes des choses. L'unité est donc avant tout dans le concept : le concept analogue est un *simpliciter*, en ce sens qu'il reste un et identique à lui-même ; mais il est divers *secundum quid*, en tant qu'il se rapporte à des objets divers

(1) *Comp. theol.*, 105, apud ROUSSELOT, *Intellectualisme de S. Thomas*, p. 84 : « Connaître l'esprit par le corps, Dieu par les créatures, c'est, dit S. Thomas, comme si l'on connaissait le bœuf par l'âne ou par l'idée de pierre ».

(2) *Précis de psychologie*, p. 432.

(*respicens diversa*). Et tel était le point de vue envisagé dans la thèse II, où nous disions que le concept d'*ens* était « simpliciter unus ».

Les objets de leur côté permettent cette réunion sous un concept parce qu'ils sont réellement semblables. Mais cette similitude réelle des objets ne constitue pas entre eux une unité réelle : donc *a parte rei* les objets seulement semblables sont *primo diversa*, c'est-à-dire par toute leur entité, n'offrant rien qui soit formellement identique en chacun d'eux à la représentation qu'en exprime le concept transcendental analogue. — D'autre part, en même temps que « primo diversa », ils sont « primo similia », c'est-à-dire par toute leur réalité qui, en chacun d'eux, est tout entière représentée par le concept analogue simplement un qui les représente tous. D'où les objets semblables sont dans la réalité *simpliciter diversa* et *unum secundum quid* par leur relation au concept unique qui les représente avec vérité : *respiciunt unum*.

Si l'on réservait le terme « similitude » aux objets et le terme « analogue » aux concepts, on aurait la formule suivante : « l'analogue est un *simpliciter* et divers *secundum quid ;* les semblables sont *simpliciter diversa* et *unum secundum quid*. La similitude réelle est le fondement de l'analogie conceptuelle ».

2. En pratique, dans le langage courant comme dans le langage philosophique, les mots « analogue et semblable » sont employés indifféremment pour désigner n'importe quelle ressemblance soit des choses entre elles, soit des concepts aux choses (1). Ainsi il est arrivé aux mots « semblable » et « analogue » ce qui est arrivé aux mots « certain » et « évident », au mot « probable », etc... : bien que désignant originairement un attribut de la chose, « évident et probable » sont devenus aussi attributs de la pensée ; de son côté « certain » désignant originairement un attribut de l'esprit est devenu aussi un attribut de l'objet.

De là, cette conclusion : « analogue et semblable », « certain et évident », tout de même que « probable », sont des termes essentiellement relatifs, qui désignent des aspects et variétés de la notion transcendentale « verum » (2). La plus objective de toutes ces notions et la plus indépendante de l'esprit semble être au premier abord la similitude : les choses ne sont-elles pas semblables entre elles par le fait même qu'elles sont telles ou telles ? D'où suivrait que l'analogie *secundum rem* serait un attribut des choses indépendant de la pensée. Mais une étude plus sérieuse de la relation de similitude montre qu'il n'en est rien : cette relation n'existe pas, en effet, comme telle dans les objets seuls ; elle n'est en eux, indépendamment de l'esprit, que leur entité absolue telle ou telle, et cette entité n'est relative, même fondamentalement, c'est-à-dire ne peut être conçue comme « référible », que si l'on fait appel à un esprit capable d'établir un

---

(1) Avec cette différence toutefois, comme nous l'avons vu plus haut p. 235, que « semblable » est employé souvent dans le sens d'identité ou similitude parfaite, alors que le mot « analogue » n'est jamais employé dans ce sens, mais retient toujours la notion d'une certaine différence.

(2) Celle-ci ajoute à l'*ens*, comme nous le verrons plus loin, un rapport essentiel à l'intelligence.

rapport qui n'existe pas tel quel dans les choses, mais est seulement imposé à l'esprit par elles.

D'où enfin nous tirons le droit d'envisager l'analogie comme nous le faisons, c'est-à-dire *primario et per se* comme le rapport du concept à l'objet, que ces objets soient plusieurs ou qu'il n'y en ait qu'un. L'analogie fondamentale n'est pas en effet entre des objets indépendamment de tout rapport au concept, mais elle consiste en ce que un ou plusieurs objets ont avec le concept qui les représente un rapport non d'identité, mais de simple similitude.

### § 8. Du fondement ontologique de la similitude

La conception de l'analogie de similitude que nous avons défendue jusqu'ici prête à la difficulté suivante : « expliquer l'analogie par le concept de simple similitude, c'est ne rien expliquer du tout et répondre à un mot par un autre mot qui ne dit rien de plus que le premier. Ce qu'on demande étant de rendre compte de l'analogie, on demande par le fait même de rendre compte de la similitude. Or comment expliquons-nous celle-ci ? »

La question ainsi posée comprend les trois points suivants :

*a*) quel est le *fondement logique* de la certitude que nous pouvons avoir de notre connaissance analogique, et de quel droit pouvons-nous affirmer que la notion d'être peut s'appliquer à tout, à l'infini comme au fini ?

*b*) quelle est la nature, ou si l'on préfère, quel est le *contenu objectif* du concept analogue ?

*c*) quelle est la *source ontologique* de la similitude réelle ?

Les deux premiers points sont avant tout d'ordre logique, le troisième d'ordre strictement métaphysique. Un mot rapide sur chacun d'eux.

#### I. Fondement logique de notre connaissance analogique.

L'important ici, et de beaucoup le plus intéressant, est de déterminer d'où nous savons que l'idée d'*ens* appliquée à Dieu le représente réellement et a une signification objective ; car, il faut le concéder, nous ne pouvons pas atteindre conceptuellement le terme *Dieu* en lui-même, et nous n'en aurons jamais ici-bas une connaissance par identité. La réponse à cette première question se trouvera donc dans la preuve de l'existence de Dieu par la contingence du monde : mais comment l'obtiendra-t-on ?

Nous trouvons dans l'être fini qui nous est donné, et avant tout dans le *Moi* que nous appréhendons, la notion d'être avec les lois qu'elle implique et nous voyons clairement que sa contradiction est uniquement le néant : *non-ens*. Par le fait même nous savons que tout ce qui ne sera pas le néant vérifiera la notion d'être et impliquera les lois essentielles de l'être. Or, examinant la totalité de l'être soumise au mouvement, qui est comme telle en puissance, à l'être et ordonnée à une fin qu'elle ne s'est pas fixée, nous en concluons qu'elle est contingente, c'est-à-dire qu'elle n'a pas en elle-même la raison de son être, qu'elle n'a pas l'être par soi. D'autre part, nous voyons, en vertu du principe de raison suffisante, qu'une réalité contingente et donc la totalité de l'être contingent exige une raison suffisante non-contingente, faute de quoi l'être contingent ne serait pas, sous aucun de ses rap-

ports, réel : ni il n'existerait, ni il ne serait tel. Mais cette raison suffisante n'est évidemment pas le néant ; et comme entre les contradictoires il n'y a pas de milieu, elle sera donc *ens*. Cet *ens* ne sera pas quelconque ni vide, il est nécessaire et *a se ;* d'où nous déduisons qu'il est *simpliciter ens* et par le fait même nous apprenons tout à la fois et qu'un être nécessaire est donné et que la notion transcendentale d'*ens* s'applique à lui. Mais de même que cette notion ne s'appliquait pas de façon identique aux créatures disparates, à plus forte raison s'appliquera-t-elle de manière différente, encore que semblable, à cet être infiniment distant des créatures. Cette manière différente est précisément ce que nous appelons l'analogie.

Ainsi l'existence du monde exige une cause première X, qui est être. Cela posé, la nature de cet X se détermine en montrant qu'il doit être la raison non seulement de l'existence, mais de l'essence des choses, qu'aussi bien *étant infini*, il doit et ne peut en trouver l'exemplaire qu'en lui, et que, par conséquent, à des degrés aussi éloignés qu'on voudra, mais véritablement, ces choses lui sont semblables et participent pour autant sa perfection (1).

Par ce moyen se trouvera établi le *fait de la participation*, fondement obligé de la grande *théorie* qui porte ce nom (2) ; par là aussi sera justifiée et fondée l'analogie de similitude du concept appliqué à Dieu et à la créature, à l'infini et au fini.

Cette valeur analogique une fois admise, on comprend alors aisément que nous puissions prétendre connaître quelque chose de Dieu. Il nous

---

(1) « La véritable analogie, écrit le P. Garrigou-Lagrange, repose sur la causalité en vertu du principe « omne agens agit simile sibi in quantum est agens » Ia P., q. IV, a. 3 ; cf. Ia P., q. XIII. a. 1, 2, 5. Je sais que mes concepts d'être, de sagesse, de bonté, qui me viennent des choses finies, peuvent s'appliquer analogiquement à une réalité d'un autre ordre, parce qu'une réalité d'un autre ordre est requise comme *cause* des êtres finis qui m'ont donné ces concepts, et que la cause doit être toujours au moins analogiquement semblable à ses effets. Causer, c'est déterminer ; or on ne saurait déterminer qu'en vertu de sa propre détermination ; il faut donc que d'une certaine manière la forme de l'effet soit une similitude de l'agent, en tant qu'il est agent » (*Revue Thomiste*, 1904, p. 370). Nous sommes ici d'accord avec le R. P. Garrigou-Lagrange quant au fond de la doctrine. Notons seulement une différence de procédé. Le R. P. se donne immédiatement le droit d'étendre la notion d'être à l'être infini ; supposant que la raison suffisante du monde contingent est *être* et que cet être, en tant qu'être et être agissant, « agit simile sibi », il en conclut que ses effets lui seront donc semblables et analogues. Nous croyons plus rigoureux d'établir d'abord son caractère d'*être*, si vague et indéterminée que soit cette raison suffisante X de la nature contingente ; ce caractère une fois établi, nous concluons à son rapport de cause première et d'exemplaire au regard des différentes créatures, et alors seulement nous faisons appel au principe « agens... ». Cet axiome en effet ne trouve son application que si l'agent est *être* et implique les lois de l'être ; or précisément il s'agit de savoir dans le cas présent si Dieu est être, et si ce concept s'applique à lui. Simple nuance dans la manière d'argumenter qui n'a *ici* aucune importance, le processus du R. P. supposant à coup sûr implicitement ce que nous avons explicité un peu plus longuement. Mais cette nuance *ailleurs* pourrait avoir des conséquences qu'on ne saurait négliger.

(2) Telle est bien la marche suivie par S. Thomas dans le *II Con. Gen.*, c. 15, n. 1 et 2. Le saint Docteur y prouve que les êtres finis participent l'essence divine, une fois seulement qu'il a eu établi l'existence de Dieu et que Dieu était *summe ens*.

suffira de considérer certains attributs, qui ne disent par eux-mêmes aucune imperfection ,mais qui, étant réalisés en nous, sont créés et, comme tels, en dépendance de la cause totale. Cette cause elle-même, raison dernière de toute perfection créée, mais raison analogue et non équivoque, tombant comme telle sous le concept d'*ens*, devra de toute nécessité posséder en soi de quelque manière ce qu'elle communique. Pour nous en faire une idée qui, tout en restant analogue, sera de plus en plus approchée, on procèdera *per viam remotionis et eminentiæ*, niant de cette perfection tout ce qui est incompatible avec ce que nous savons nécessairement de Dieu. Ces négations opérées sur des données positives impliquent par elles-mêmes des affirmations et nous fournissent de Dieu des notions réelles, de plus en plus riches, mais toujours analogues. Processus légitime et excellent, qui doit impliquer nécessairement l'analogie première de l'*ens* : hors de là il est sans aucune valeur.

## II. Nature du concept analogue, son contenu objectif.

1. On ne sera en mesure d'en fournir une explication proprement dite par raisons intrinsèques ou extrinsèques différentes de la notion elle-même que si cette notion n'est pas première. Si l'étude de l'analogie aboutit à démontrer que la notion est première, cette même notion ne pourra être expliquée, autant qu'elle peut l'être, que par voie indirecte et par l'absurde.

En effet une notion première ne s'explique que de deux façons :

*a*) Ou bien *directement*, parce qu'elle apparaît en elle-même, comme dans une sorte d'intuition, d'un seul coup en pleine lumière : auquel cas éclate l'impossibilité d'une analyse qui voudrait remonter à des principes ultérieurs. Ce genre d'explication positive fait évidemment défaut pour la notion de similitude, comme ne le montrent que trop les recherches inquiètes d'un grand nombre d'esprits, sans parler des raisons apodictiques que nous en avons données précédemment.

*b*) Ou bien *indirectement* dans une démonstration par l'absurde, établissant que si cette notion, supposée par ailleurs objective, n'est pas admise comme première, toute réduction à des principes essentiels plus simples entraînerait une évidente contradiction. Cette explication indirecte peut ne pas contenter pleinement l'esprit, parce qu'elle ne fait pas voir l'objet : mais elle est logiquement rigoureuse et fournit une preuve parfaite. C'est celle-là même que nous avons donnée plus haut sous diverses formes en établissant que toute réduction du concept d'être à des éléments qui seraient, — de quelque façon qu'on les envisage, — l' « identique » et le « divers », accule à la contradiction. Nous pouvons dès lors résumer et compléter ce que nous avons déjà dit par les quelques remarques suivantes.

2. En présence du problème de l'un et du multiple, on peut supposer deux attitudes possibles selon que, pour tenter cette réduction du divers à l'un, on fait appel aux deux seuls concepts de l'identique et du divers que l'on fusionnera dans un autre ; ou à trois concepts, premiers dans leur ordre, dont l'un est l'identique, l'autre le divers et le troisième, le concept analogue ou de similitude imparfaite, intermédiaire si l'on veut, mais concept simple qui n'est pas le résultat de la fusion des deux autres, la simple ressemblance étant formellement un degré de différence.

Dans la première hypothèse, le fait qui s'impose, c'est naturellement la diversité même des choses, mais on croit pouvoir ramener dans la pensée la réalité diverse à l'unité par la relation qu'elle aurait à une réalité une, identique. Chez les Platoniciens, ce sera la participation à l'idée, chez d'autres, la participation à l'être sur laquelle on essaiera ainsi de fonder l'analogie. Mais on voit de suite le vice du système.

Si, comme tel est le cas, on n'a à sa disposition que les deux concepts indiqués plus haut, la réalité, diverse dans son être absolu, sera, dans son être absolu, le néant, lequel ne peut être ni le fondement ni le terme d'aucune relation. Par suite, l'absolu divers et sa réduction à l'unité seront inexistants comme contenu de pensée. Ou alors cette réalité absolue se résoudra dans l'identique pur, et ce sera la négation de la diversité ; ce sera le Panthéisme proprement dit, depuis celui de Parménide jusqu'à celui de Hégel, Schelling, Fichte : l'un est le multiple, le multiple est l'un : l'être est le non-être, etc... Aussi bien, à s'en tenir aux concepts mêmes, comment pourrait-on dire que cette réalité absolue des êtres est un compromis réel entre le divers et l'identique ? Quand on entend cette proposition, on ne la juge pas immédiatement absurde, parce que l'esprit humain conçoit, sans se l'avouer, cette réalité absolue des choses comme semblable. Mais si on a décrété que le semblable n'est pas un concept premier, qu'il est un concept composé, la simple similitude des choses devient inconcevable, puisqu'on ne peut la traduire et la penser que comme un composé chimérique et monstrueux de l'être, c'est-à-dire de l'un ou de l'identique, et du divers, pur dissemblable, négation de l'identique, néant. Ce ne peut donc pas être par participation réelle, c'est-à-dire par participation à des concepts bien faits qui seraient l'identique et le divers, qu'il faut faire la synthèse de l'un et du divers, qu'il faut expliquer le réel ; pareille tentative est nécessairement destinée à échouer et nous n'en voulons pour exemple que celui de Platon.

Le problème de l'un et du divers dont nous nous occupons ici est, en effet, l'objet même du « *Parménide* » et l'on peut y voir, sans préjudice de tous autres arguments qui y pourraient être ajoutés, comment avortent misérablement toutes les solutions proposées, jusques et y compris celle de Socrate ou mieux sans doute, celle de Platon lui-même qui consisterait à affirmer la relation des choses diverses à l'idée UNE dont elle serait la participation. Il faudrait, pour opérer cette réduction à l'idée *une* que l'on pût dire les choses diverses semblables à l'idée ; mais pour établir cette similitude, il faudrait les comparer à l'idée en résolvant leur similitude par l'intermédiaire d'une autre idée qui, elle-même, devrait être comparée à son objet, et ainsi de suite, à l'infini. Parménide déclare en conséquence que l'idée ne peut pas ressembler à quelque chose, et pour lui il n'est pas possible que quelque chose soit semblable à l'idée, ni que l'idée soit semblable à autre chose (1).

---

(1) *Parménide*, 131 a-133. Sans doute Platon dit au même endroit que la ressemblance entre les modèles de la nature se résoudrait peut-être dans la pensée en fonction de l'âme et en poussant cette idée, il se pourrait qu'on en dégageât une solution acceptable, mais l'auteur ne prête aucune attention à cette lueur et nous n'avons pas à refaire le système de Platon.

Mais nous n'avons pas l'intention de parcourir les différents systèmes philosophiques qui, sous une forme ou sous une autre, ont essayé de résoudre l'antinomie de l'un et du divers ; il faudrait refaire toute l'histoire de la Philosophie. Nous ne pouvons cependant omettre de mentionner la position de l'école Cajétaniste moderne. L'être, la catégorie d'être nous donne la clé de l'énigme ; elle seule nous permet de tout rendre intelligible en raison de sa nature analogique. Et comment ? L'être, tout être est en un sens une *synthèse* de contraires : de l'unité qui est être, ESSE, — c'est la *thèse ;* et du divers, qui est tel, i. e. ESSENCE, — c'est l'*antithèse*. L'*esse* et l'essence dans ces synthèses ne sont pas identiques, le premier étant diversifié et l'autre étant par elle-même diverse. Mais toutes ces synthèses ont un élément commun par où elles conviennent et qui est la relation qu'elles portent toutes en elles-mêmes entre la thèse et l'antithèse, c'est à savoir la relation entre l'essence et l'*esse*... On a reconnu l'analogie de proportionnalité du P. Garrigou-Lagrange : ce qui fait l'analogie de l'être, c'est le rapport à l'*esse* qui se trouve dans tout être. Quand j'affirme cette relation, j'affirme quelque chose de commun ; quand j'affirme la synthèse : rien n'est commun, — tout ceci étant du reste sans valeur si l'on n'admet pas la distinction réelle d'essence et d'existence.

Cette opposition d'unité et de diversité est à notre humble avis absolument fictive. Nous nous trouvons toujours en présence des deux concepts absolus de l'identique et du divers. Si ce pur divers n'est que la négation de l'un, il n'y a pas à tenter de composer des êtres avec les contradictoires formels. Si ce divers n'est pas le pur divers, mais simplement le différent, il est par lui-même formellement semblable, et donc, à un certain degré, il contient en lui-même l'unité qu'on voudrait lui opposer. Or, tout divers qui n'est pas un pur non-être, incapable par conséquent de composer avec quoi que ce soit, doit être un divers de ce genre, c'est-à-dire avoir en lui-même et par lui-même un degré d'unité, et donc être *semblable ;* mais alors toute cette belle construction s'écroule. — S'obstiner à vouloir enfermer la réalité en deux concepts : l'identique et le divers, pure négation de l'identique et ne pas accepter pour sortir de l'impasse un troisième concept irréductible aux deux autres et premier dans son ordre, c'est risquer de construire une Métaphysique singulièrement branlante sous une apparence de rigueur purement verbale. Mais n'anticipons pas : nous nous occuperons longuement de cette théorie au chapitre suivant.

3. Le terrain étant ainsi déblayé, nous procédons comme suit :

La donnée première est le concept analogue d'être, concept un, exprimant dans leur totalité réelle des choses diverses. Ce concept ne s'expliquant pas par une coupe mentale, c'est donc qu'il représente dans son unité le divers lui-même. Quant à cette unité stricte du concept, pour l'expliquer, nous faisons appel à une certaine unité qui existe entre les objets simplement divers et qui est leur similitude. Mais cette unité des objets, elle, ne saurait être stricte. Aussi bien analogie conceptuelle et similitude réelle ne peuvent être la même chose, puisqu'elles ont des prédicats immédiatement opposés : unité pour le concept, pluralité et diversité pour les objets. C'est pourquoi de cette diversité des objets auxquels répond un concept représentatif unique, nous concluons que ce concept ne représente

chacun d'eux que par analogie : il serait contradictoire que, restant strictement un d'une unité de ressemblance parfaite tandis que les objets qu'il représente sont strictement divers, ce concept puisse représenter par identité chacun d'eux. Il est très vrai que si nous n'avions en présence qu'un unique objet de connaissance et un concept le représentant par analogie, il nous serait impossible de prouver ou de savoir si ce concept représente cet objet par identité ou par analogie et par conséquent de rendre compte de l'analogie du concept. Mais tel n'est pas notre cas !... D'où il suit que l'analogie conceptuelle s'explique légitimement et efficacement par la similitude réelle des objets.

### III. **Origine et source ontologique de la similitude réelle.**

Une fois établie la certitude de notre connaissance analogique et son contenu objectif, il reste à donner une explication de l'analogie, non plus dans l'ordre de la causalité, comme plus haut, mais dans celui des raisons intelligibles pures. Nous ne pouvons qu'esquisser ici ce sujet complexe.

D'un mot notre solution se pourrait formuler ainsi : l'analogie, bien que première comme concept, s'explique par la nature des choses, c'est-à-dire la similitude des choses ; mais celle-ci s'expliquera elle-même par les principes qui rendent compte ontologiquement des êtres finis et contingents et que résume la théorie de la *participation* de l'être infini par l'être fini. Quant à l'explication de cette théorie elle-même, il n'est pas encore temps de la traiter dans son ensemble : nous rappellerons seulement quelques-uns des principes qui commandent la solution, en attendant de l'aborder de façon directe dans un autre volume, où nous développerons la théorie de l'*Acte et de la Puissance*.

La *participation* de l'ÊTRE par un être déterminé peut se concevoir *a priori* de deux façons :

*a*) ou bien la limitation et différenciation de l'être participé viendra d'un élément réel qui déterminera en lui la perfection de l'être et, à un degré quelconque, sera lui-même réel. Mais pour peu que nous lui donnions de réalité la question de la participation ou de la propre limite de cet élément limitant se posera à nouveau : quelque degré de réalité qu'on lui suppose, si infime soit-il, ce principe limitant sera en effet lui-même une participation de l'être un, simple et premier infini.

Vainement dirait-on que cette réalité limitante étant le pur principe de limitation et de détermination de l'être, dont la fonction se réduirait « à mettre du néant dans l'être », il ne saurait être question de lui attribuer une entité positive qui devrait être elle-même limitée. — En effet *ou bien* cette fonction est de pure raison et se résout en une manière de concevoir et d'exprimer le fait de la limite : alors au lieu d'explication réelle d'un problème réel, nous n'aurions là qu'une solution verbale et purement logique, qui n'expliquerait rien du tout. — *Ou bien* nous considérons le principe qui remplit cette fonction comme *réel :* mais comment admettre dans ce cas une réalité qui, de par son concept même, serait, comme telle, la négation de l'être (*esse*) et un principe de pure dissemblance, de pure négation, n'ayant comme telle en aucun sens, à aucun degré, rien de commun avec l'être, au sens propre du mot et que cependant on devrait concevoir

comme réelle : rien, en effet, n'est réel qui ne dit une relation à l'existence (*esse*) et rien ne dit une relation à l'existence qui ne participe la nature de l'être existant, source de tout être. L'essence qui prescinde de l'existence mais dit une relation, une aptitude à l'existence, participe donc l'être divin, source de tout être et le problème se pose nécessairement de rendre compte de cette participation, de cette limite de l'essence.

*b*) Une seconde manière d'expliquer la participation formelle sera d'admettre ou de poser des termes qui seraient d'emblée semblables, en sorte que la raison formelle de la limitation et de la différenciation des êtres serait leur *diversité* première, eux-mêmes étant *primo diversa* et entre eux et par rapport à l'être premier. Comment dans cette hypothèse sont-ils en fait constitués *primo diversa*, c'est ce que nous verrons plus tard en étudiant les possibles et la distinction d'essence et d'existence. Qu'il nous suffise ici d'énoncer la conclusion qui nous intéresse : cette seconde manière de concevoir la participation, par suite de l'exclusion de la première, nous paraît seule admissible *a priori*. Or, ceci n'équivaut-il pas à une preuve de fait, dès là que la participation est *donnée ?*

Ainsi s'explique la similitude des choses, et par elle l'analogie du concept.

# CAPUT QUARTUM

# DE ANALOGIA PRIMORUM INFERIORUM ENTIS

Quemadmodum in capite præcedenti, ita nunc in Articulo I stabiliemus doctrinam generalem ; in secundo autem Articulo, eamdem doctrinam evolvemus et complementa proponemus de tota theoria analogiæ, præsertim proportionalitatis.

## Art. I. — STATUITUR HÆC ANALOGIA

### THESIS V.

**Ens contractum variis differentiis a se et ab alio, in se et in alio, dicendum est analogum analogia cum attributionis (I), tum proportionalitatis (II).**

### PRÆNOTANDA.

**I. Status quæstionis.** — 1. Ut patet ex ipsa ejus enuntiatione, thesis præsens jam non agit de conceptu entis ut sic, sed de conceptu entis *determinati* ad varia sua prima inferiora. Porro hic conceptus entis determinati ex una parte simpliciter diversus est a conceptu entis ut sic qui ex th. II est simplicissimus et ex thesi III non continet ullo modo per identitatem sive formalem sive proportionalem sua inferiora ; ex altera autem parte, idem conceptus entis *determinati* inferiora sua per identitatem proprie dictam repræsentare potest : sic v. g. substantia (prædicamentalis), sive ut genus supremum sive ut genus proximum, erit univoca saltem secundum intentionem.

2. Sed idem conceptus entis determinati, variis differentiis contractus, repræsentat etiam aliquo modo omnia alia entia ; entia enim a parte rei sunt, quatenus entia et diversa, simpliciter similia, ut ostendit thesis II (1), — unde conceptus determinatus unius alia per analogiam etiam repræsentare valet et cum eis communicare potest, sed variis, ut patet, gradibus, prout magis vel minus eamdem rationem determinatam entis participant, vel tantum rationem supremam entis. In thesi præsenti tantum de primis determinationibus entis agimus, quæ sunt inter se primo et absolute diversæ et tantum in ratione communi communicant, h. e. de ente a se et ab alio, de substantia et accidente.

II. **Notiones præviæ.** — De analogia in genere, et de similitudine jam supra egimus. Hic pauca de duabus notionibus quæ postea sæpe usu venient :

1. PROPORTIO : — idem sonat ac relatio seu habitudo, convenientia. Est duplex :

*a*) *late dicta :* relatio unius ad aliud quodlibet ;

*b*) *stricte dicta :* relatio unius quantitatis ad aliam qua implicatur excessus unius ad alterum, v. g. 2/3.

2. PROPORTIONALITAS : — idem audit ac proportio seu similitudo proportionum, ad modum relationis quæ habetur inter hos numeros 2/3 = 4/6.

NOTA BENE. — Notiones modo traditæ sic intelligebantur ab antiquis. Sed paulo aliter loquuntur moderni. « Proportio » enim, secundum eos, usurpatur sensu proportionalitatis antiquorum : *égalité de deux rapports.* Unde, sæpe apud scholasticos modernos, analogia « proportionis » intelligitur analogia « proportionalitatis » antiquorum, dum apud antiquos opponebantur stricte analogia proportionis et analogia proportionalitatis (2).

III. **Partitio analogiæ.**

A. FUNDAMENTUM PARTITIONUM. — 1. *Ratio* quæ nomine communi significatur et pluribus applicatur secundum modum simul eumdem et diversum, potest esse vel perfectio quædam, quæ ipsa fundat proportionem, vel est proportio quæ tunc fundat proportio-

---

(1) Cf. CAJETANUS, *De conceptu entis.*

(2) Etiam nostris temporibus aliqui servaverunt hanc terminologiam, sic SCHIFFINI, *Princ. phil.*, n. 33. Sed plerique usurpant aliam de qua infra.

malitatem seu proportionem similem quam duo habent ad alia duo. — Rursus *perfectio*, nomine communi expressa, potest esse in variis subjectis quibus convenit modo valde diverso : vel in uno absolute et in aliis per respectum ad primum ; vel juxta quamdam proportionem ad diversos terminos ; vel cum dependentia unius ad aliud, vel sine dependentia, etc., etc. *Proportio* autem potest ipsa exprimere habitudinem intrinsecam variis subjectis, vel intrinsecam uni, extrinsecam aliis ; et iterum cum dependentia alius ad aliud, etc...

Ex quibus statim apparet analogiam multipliciter dividi posse, et inde fit ut varii auctores, imo idem auctor (1) varias tradant divisiones secundum varios respectus.

2. Jam supra divisionem maxime generalem analogiæ proposuimus cum S. Thoma, vi cujus distinximus analogiam *physicam*, *metaphysicam et logicam*. Nunc ad analogiam metaphysicam præcipue est attendendum et de ea tantum erit quæstio in his quæ sequuntur.

B. Prima Divisio. — Secundum alios dantur duæ classes præcipuæ :

1. analogia *extrinseca* seu impropria in qua ratio nomine significata non verificatur objective et realiter nisi in uno tantum, ideoque ejus communitas sola mente attenditur.

2. analogia *intrinseca* in qua ratio nomine significata verificatur secundum suum conceptum formalem in omnibus analogatis, sed diverso modo.

Quænam autem dicenda sit intrinseca, quænam extrinseca, non concordant auctores.

C. Secunda Divisio. — Multo magis completa, tres species analogiæ admittit :

1. *Analogia inæqualitatis*. Est similitudo inter res quæ omnes participant eamdem perfectionem, et quidem intrinsece, (unde eodem conceptu et vocabulo exprimuntur), sed modo inæquali secundum diversam rationem intrinsecam, *et* citra ullam dependentiam unius ab alio, vel habitudinem unius ad alterum.

Sic ens dicitur de spiritu et de materia, sed perfectiore modo in

(1) Sic in primis S. Thomas. Consulenti *Tabulam auream* operum S. Doctoris, a Petro Bergamensi comparatam, sub voce « Analogiæ », constabit Angelicum quinque saltem divisiones analogiæ diversas proposuisse.

spiritu, minore in materia ; materia autem dicitur ens sine ulla dependentia a spiritu, vel habitudine ad illum (1).

2. *Analogia attributionis* (vel, apud antiquos, *proportionis*). Hæc habetur, quando terminus communis (vel conceptus) pluribus tribuitur propter relationem quam unum habet ad alterum et convenit uni rei primario, alii vero vel aliis secundario propter ordinem quem habent ad primam. Illud autem in quo ratio prædicata principaliter invenitur vocatur « *analogum princeps* », cetera vero « *analogata* ». — Dicitur etiam *per prius et posterius*.

Sed hæc analogia iterum bifariam dividitur in :

*a*) analogiam *attributionis intrinsecam et extrinsecam* (2).

α. Prior, nempe *intrinseca* habetur, si ratio denominans omnibus intrinsece inest, sed in uno per prius, absolute et independenter, in aliis autem per respectum intrinsecum vel dependentiam essentialem ab illo. Sic *sapientia* de Deo et hominibus intrinsece prædicatur, sed non eodem modo eis tribuitur : Deo tribuitur intrinsece per essentiam, aliis autem etiam intrinsece sed per participationem et propter dependentiam a Deo causa prima et exemplari et efficienti et finali ; quæ quidem dependentia ex parte creaturæ est ei etiam absolute intrinseca et essentialis, sicut et ipsa ratio entis. Hæc analogia intrinseca quæ a S. Thoma certe propugnatur (3), a compluribus rejicitur, ut infra dicemus. — Notandum tamen est statim apud plerosque videri esse distinctionem inter hæc duo : analogiam intrinsecam attributionis et analogiam attributionis intrinsecæ ; potest enim analogia esse intrinseca dum attributio esset secundum quid extrinseca. Mera cavillatio verborum.

β. Posterior, nempe *extrinseca* habetur, si ratio denominans est intrinsece in uno analogato (h. e. in analogo principe) tantum, et aliis analogatis secundariis tribuitur propter habitudinem eorum ad princeps extrinsecam, causæ videlicet, signi etc... Exemplum a veteribus est tritum : *sanitas* quæ est propria solius animalis, tribuitur cibo, medicinæ, urinæ, propter relationem causæ vel signi quam hæc habent ad sanitatem (4). Pariter *veritas* quæ pertinet tantum ad cognitionem tribuitur sermoni, quia tunc est signum veri.

*b*) Analogiam *duorum vel plurium ad tertium* et *unius ad alterum*.

α. Prior, nempe duorum ad tertium, habetur quando « aliquid prædicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium ; sicut ens de qualitate

---

(1) Cf. Lahousse, *Prælect. logicæ et ontologiæ* [2], n. 21 et 391 ; Palmieri. *Ontologia*, c. I, th. I, p. 275 (ed. 1874). Aliqui hanc speciem analogiæ ita exponunt ut ratio communis *perfecte* præscindat in variis analogatis a modo quo diversificatur in re, unde eam rejiciunt quasi implicaret univocitatem : ita Cajetanus, *De nominum analogia*, c. 1, et Suarez, *Disp. Met.* XXVIII, s. 3, n. 20. Sed fatendum est hoc crimen univocitatis non videri intrinsecum huic speciei analogiæ, et inæqualitatem quæ hic describitur posse omnino converti cum simplici similitudine. Pendet a modo juxta quem proponitur.

(2) Suarez, *Disp. Met.* XXVIII, s. 3, n. 14.

(3) S. Thomas, *de Potentia*, q. VII, a. 7 ; *Comp. theol.*, c. 27 ; *Ia. P.*, q. XIII, a. 5, I *Contra Gentes*, c. 34.

(4) *In IV Metaphys.*, lect. 1, n. 537.

et quantitate per respectum ad substantiam... In (quo) modo prædicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem » (1).

b. Posterior, nempe unius ad alterum, habetur quando « aliquid prædicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate... In (quo modo) necesse est unum esse prius altero » (ib.).

Hæc divisio non opponitur priori, nempe attributioni intrinsecæ et extrinsecæ ; imo alia et alia divisio mutuo sese pervadunt, ita ut habeatur analogia duorum ad tertium quæ sit sive intrinseca, sive extrinseca, et rursus unius ad alterum (2).

3. *Analogia proportionalitatis.* Hæc habetur quando ratio communis tribuitur pluribus propter similitudinem inter habitudinem unius ad aliquid et habitudinem alterius ad aliud, seu ex similitudine duarum ad invicem proportionum.

Exempla dantur a S. Thoma ipso, v. g. risus hominis et risus prati : « ridere dictum de prato nihil aliud significat quam quod pratum se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis » (3). Vel « sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplex ternarii, ita quaternus binarii » (4). Quæ quidem ultima comparatio, ut notat ipse S. Thomas (5) non est stricte intelligenda, nam ubi de analogia agitur non potest esse sermo de *identitate* proportionum, sicut fit quando de numeris agitur : tunc enim haberetur *univocatio*, non autem *similitudo* et analogia (6). — Unde concludemus analogiam proportionalitatis importare inter proportiones seu habitudines complurium ad aliud, non identitatem sed similitudinem tantum, et hanc analogiam haberi tantum quando complura conveniunt in ratione, ut aiunt, (quæ quidem verba sane sunt minus apta et valde

---

(1) *De Potentia*, q. VII, a. 7 c.

(2) L'exemple qui vient d'être donné par saint Thomas de la quantité, de la qualité et de la substance constitue évidemment un cas d'analogie intrinsèque. Celui de la *santé* au contraire appliqué à ces deux modes d'analogie *duorum ad tertium*, et *unius ad alterum* nous fournit un cas d'analogie extrinsèque. Le P. Sertillanges, *Revue de philosophie*, février 1906, p. 156-157, les propose ainsi : « Il y a analogie (du premier mode) entre le mot *sain* attribué à un remède et au teint d'une personne. Le remède est cause de santé, le teint en est le signe et c'est en raison de ce rapport commun qu'un même adjectif qualifie l'un et l'autre, en dépit de leur différence de nature ». Il y a au contraire analogie *unius ad alterum*, quand « l'on dira qu'un remède est sain, qu'une nourriture est saine, parce qu'ils sont cause de santé pour le vivant et qu'ils ont donc en eux quelque chose qui correspond d'une certaine manière à l'effet de santé qu'ils produisent. »

(3) *Ia P.*, q. XIII, a. 6 c.

(4) *De Ver.*, q. II, a. 11, c.

(5) *De Ver.*, q. XXIII, a. 7, ad 9.

(6) Cf. Urraburu, *Logica*, p. 136.

obscura) *proportionaliter una*, seu quando ista complura modo simili se habent ad aliud quod jam simile supponitur.

Alia dantur exempla classica : sicut scientia divina se habet ad Deum, ita scientia humana ad hominem ; « sicut se habet princeps ad civitatem in regimine ejus, ita gubernator ad navim » (1) ; visus est ad corpus ut intellectus ad animam, ima pars se habet ad montem ut pes ad animal (2) : unde metaphoræ « oculus animæ », « pes montis », etc...

Ut patet ex his exemplis, analogia proportionalitatis varios gradus habere potest secundum modum quo realitas nomine communi significata se habebit ad extrema per illam denominata. Unde multi distinguunt :

*a*) analogiam *proportionalitatis propriæ*, si ratio significata invenitur proprie et intrinsece in unoquoque analogato. Sic, ut aiunt multi, quemadmodum substantia se habet ad suum esse, h. e. secundum intrinsecam habitudinem ad esse in se, ita accidens ad suum esse, h. e secundum intrinsecam habitudinem ad esse in alio. — Hæc autem duplex distinguitur : vel *cum distantia determinata* : sic substantia et accidens relate ad esse ; vel *sine distantia determinata* : sic pro cognitione et amore in ordine sive sensibili, sive intellectuali, sensatio se habet ad sensibile, sicut intellectio ad intelligibile, — amor sensibilis se habet ad bonum sensibile, sicut amor rationalis ad bonum rationale (3).

*b*) analogiam proportionalitatis *impropriæ*, si ratio significata nomine communi invenitur proprie tantum in uno et metaphorice seu tropice in aliis : sic in risu prati.

Sed notandum est, ut statim dicemus, hanc ultimam divisionem non ab omnibus admitti.

IV. **Variæ opiniones circa analogiam entis.** — Varii auctores non distinguere solent, ut nos ipsi innuimus, inter analogiam entis ut sic et analogiam entis determinati, et forsitan posset quæri num ratio fundamentalis discriminum quæ inter eos vigent, non a confusione horum respectuum esset desumenda. Omissa vero hac inquisitione, de qua curent eruditi, referemus breviter varias sententias prout jacent.

1. CAJETANUS et *discipuli ejus*, ut supra vidimus, dicunt ens esse unum quidem sed unum proportionaliter, quatenus secundum varias proportiones exprimi potest quæ inter se sunt similes. Quæ analogia *proportionalitatis*

---

(1) *De Verit.*, q. XXIII, loc. cit.
(2) *De Verit.*. q. II, a. 11.
(3) Cf. *de Verit.*, q. II, a. 11 et GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu...*, p. 533-534.

est analogia fundamentalis entis secundum eos et valet non tantum de Deo et creaturis, sed etiam de substantia et accidente. Eam ut primo intrinsecam intelligunt (1).

Præter hanc analogiam proportionalitatis, aliam *attributionis* admittunt quæ, juxta eos, tantum, *extrinseca* dici potest (2), sed quæ non ab omnibus eodem modo tribuitur Deo, et creaturis. Sic Cajetanus conceptum entis dictum de Deo et creaturis contendit esse analogum analogia proportionalitatis, non vero attributionis ; si autem dicitur de substantia et accidente, tunc utroque modo de eis prædicatur analogice (3). Idem sentiunt, Ferrariensis (4), Joannes a S. Thoma (5), Complutenses (6), Gredt (7) aliique scholæ thomisticæ. Alii vero non.

De qua controversia noto :

*a*) Multos Cajetanistas sive antiquos sive modernos *tenere* in analogia attributionis rationem communem denominantem debere esse in principe analogo intrinsece, in aliis analogatis extrinsece tantum (8) : quorum argumenta vide infra inter *objectiones* thesis.

*b*) Multos Cajetanistas modernos admittere ens dictum de Deo et creaturis dicendum esse analogum analogia attributionis : satis sit notare De San, Remer, Garrigou-Lagrange.

*c*) Inter illos ultimos non deesse auctores qui concedant hanc analogiam *materialiter* sumptam posse esse intrinsecam, ut fit in analogia entis relate ad substantiam et accidens ; quo in casu, analogia attributionis revera seu in *re* posset esse intrinseca et quæstio moveretur mere verbalis quoad hoc punctum inter eos et eorum adversarios. Unum enim solum his ultimis interesse videtur, utrum nempe ratio communis sit propria, etsi gradu diverso variis analogatis an non, aliis verbis utrum analogia sit intrinseca annon. Porro auctores de quibus supra præcise concedunt, quicquid sit de *attributione, analogiam*, ubi per attributionem prædicatur, posse esse intrinsecam (9).

*d*) Quomodo autem Cajetanistæ puri infirmare possint analogiam proportionalitatis intrinsecam et attributionis extrinsecam simul enti convenire, Joannes a S. Thoma sic difficultatem solvit : « Resp. dari utramque analogiam formaliter, sed alteram virtualiter ; nam ens intrinsece solum inveni-

---

(1) Qui plura cupit, præter Cap. III et sq. Opusculi *De nominum analogia*, mentem Cajetani summatim et clare expositam inveniet apud Gredt, *Elementa...*, t. I, n. 153, p. 145-147, vel apud Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 532-534.

(2) *De nominum analogia*, c. II.

(3) In *Opusc. de Ente et Essentia*, c. II, q. 3, edit. de Maria, p. 32 sq., præsertim 37-38.

(4) In *I Contra Gentes*, c. 34.

(5) *Logica*, q. 13, a. 4.

(6) *Dialectica*, disp. X, q. 3, n. 14.

(7) *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ* ², t. I, p. 153.

(8) Cf. v. g. Joannes a S. Thoma, loc. cit., Buonpensiere, *Comment. in Sum. I^m P.*, p. 513 ; Hugon, *Metaphysica ontologica*, t. I, p. 21.

(9) P. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 532 scribit : « L'analogie d'attribution n'implique jamais la dénomination intrinsèque dans les divers analogués, mais elle ne l'exclut pas nécessairement. C'est ainsi que la quantité et la qualité sont de l'être, en dépendance de la substance qui seule subsiste en elle-même, la qualité et la quantité sont pourtant intrinsèquement des réalités, en elles se vérifient l'analogie d'attribution et aussi l'analogie de proportionnalité ». Recte quidem dicta ; p. 585, idem auctor admittit post Suarezium (*Disp.* XXVIII, s. 3, n. 16) analogiam attributionis. Idem supponit Remer, t. I, p. 20 et 218.

tur in omni analogato ; est tamen fundamentum ut, si, per impossibile, creatura v. g. non esset intrinsece ens, vel accidens, per attributionem et denominative esset ens, quia creatura est ens ab alio et accidens in alio » (1).

2. SUAREZ cum multis, affirmat, ut vidimus, ens esse simpliciter unum, sed unitate analogiæ quæ sit attributionis intrinsecæ. Ipse autem rejicit analogiam proportionalitatis *intrinsecæ* ; nam secundum eum « omnis entis analogia proportionalitatis includit aliquid metaphoræ et impropriętatis » (2). Quod quidem stare videtur, si non admittitur ut fundamentum hujus analogiæ analogia simplicis similitudinis, et urgetur contra theoriam Cajetani prout a discipulis ejus propugnatur. Vix enim apparet quomodo analogia intrinseca dici possit quæ ex una parte tota constituatur similitudine proportionum, ex altera vero nullum fundamentum præ se ferat ullius veræ similitudinis inter terminos harum relationum. Unde non mirum si magnæ difficultates ex illa analogia proportionalitatis Cajetanicæ oriantur, quando de cognitione naturæ Dei per creaturas movetur quæstio.

3. P. SERTILLANGES, nostra ætate, analogiam quamdam proportionalitatis impropriæ pro ente vindicavit, quæ, juxta eum non esset mere metaphora et satis esset ut vitaretur agnosticismus ad cognitionem Dei quod attinet (3). Cum vero quæstio a P. Sertillanges mota præsertim spectet ad theodiceam, nihil de ea in thesi dicemus, sed tantum eam inter complementa crisi cuidam infra subjiciemus. Non possumus tamen quin agnoscamus hanc theoriam logice sequi ex conceptione proportionalitatis quæ inter discipulos Cajetani prævaluit et ex negatione strictæ unitatis et communitatis notionis entis quam omnes propugnant ; et rursus agnoscendum est nullam omnino responsionem ex parte scholæ Cajetanicæ difficultatibus P. Sertillanges datam esse, ut in Art. II ostendemus.

V. **Delimitatio thesis.** — 1. De ente reali *determinato*, ut diximus, loquimur in thesi, prout nempe ens habetur a parte rei sive in se sive in alio, sive a se sive ab alio. Hæc autem determinatio *vel* erit *explicita* quando conceptus entis applicatus *distincte* exhibet modum entis proprium subjecti cui applicatur, v. g. in hac sententia : « substantia est ens per se » ; *vel* remanebit *implicita* ad mentem Suarezii, quando conceptus entis applicatur, sed *confuse* et remanet indeterminatus quoad explicitam suam significationem. Tunc vi applicationis, sicut extensio ejus restringitur, ita comprehensio augetur implicite modo proprio subjecti cui nunc determinate applicatur.

Sed notandum est rursus in neutro casu quæstionem esse imme-

---

(1) *Logica*, II, q. 13, n. 4 (edit. Vivès, p. 414). — Cf. sententiam similem apud HUGON, *Metaphysica*, t. I, p. 21-22, et GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 541, n.

(2) *Disp. Metaph. XXXII*, s. 2, n. 12.

(3) Indicavimus supra, p. 182, in bibliographia generali, præcipua loca in quibus cl. auctor suam sententiam evolvit ; eis adde, *S. Thomas d'Aquin*, t. I, p. 183-190, ubi sententiam proposuit modo compendioso et paululum attenuato, non tamen adhuc satis commendato juxta P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 568, n. Cf. infra, p. 278 sq.

diate de ente in communi : hoc enim, ut probatum est in thesi II, nullo modo quantumvis implicite differentias inferiorum suorum continet.

2. Porro ens sic stricte intellectum dicimus esse analogum analogia attributionis intrinsecæ, et etiam analogia intrinseca proportionalitatis. Fundamentum autem notæ illius intrinsecæ quam *analogiæ* sive attributionis sive proportionalitatis enti determinato tribuimus, desumitur ex natura metaphysica analogiæ simplicis similitudinis quam de ente in communi stabilivimus in thesi IV.

3. Utrum vero proportionalitas, — non autem analogia, ut statim scripsimus, — possit dici intrinseca annon ; — rursus utrum ens in communi, — non autem ens determinatum, — possit dici analogum analogia sive attributionis sive proportionalitatis, annon : jam præscindimus in thesi et ad complementa remittimus.

VI. **Certitudo thesis.** — His ultimis præcisionibus admissis, proponimus thesim ut certam.

## DEMONSTRATIO.

### Iª PARS. — Ens contractum in Deo et in creatura, in substantia et in accidente, est analogum analogia attributionis intrinsecæ.

Datur analogia attributionis intrinsecæ quando aliqua perfectio nomine communi significata possidetur proprie et intrinsece a variis analogatis, sed a principe analogo per prius et absolute, ab aliis vero analogatis per posterius et dependenter propter habitudinem ad prius.

*Atqui* ita est de ente prout tribuitur Deo et creaturis, substantiæ et accidenti. Ergo.

Prob. min. per partes (1) :

1. Ut patet primo Deus et creatura sunt formaliter et intrinsece ens. Sed præterea, cum Deus sit exemplar summum et causa ultima omnium perfectionum, possidet ergo absolute et per essentiam omnem perfectionem entis : unde dicitur *ens a se*. Creaturæ vero possident quidem rationem entis intrinsece, sed non nisi dependenter ab

(1) Suarez, *Disp. Metaphys.* XXVIII, s. 3, n. 16-18 ; S. Thomas, *I C. G.*, c. 31.

ente a se et per posterius, unde dicuntur *entia ab alio*, et ratio entis eis non tribuitur nisi propter eorum habitudinem ad Deum.

Porro in hoc consistit analogia attributionis intrinsecæ. Ergo.

2. Idem dic de substantia et accidente. Ratio enim entis vere et proprie eis tribuitur. Sed rursus substantia est id *quod* est in se, seu quod habet esse in se, accidens vero non habet esse in se sed in alio, nec est id quod est, sed id *quo* substantia est talis (1). Porro prius et absolute dicitur id quod est in se, per posterius autem et dependenter id quo aliquid aliud est et quod non est nisi in alio præsupposito. Unde sequitur rationem entis tribui accidenti propter habitudinem suam ad substantiam.

Sed in hoc consistit analogia attributionis intrinsecæ. Ergo.

Corollarium. — « Deus et creatura non dicunt analogiam attributionis ad unum tertium... quia nihil potest excogitari prius Deo et creatura, ut per ordinem ad illud tam Deus quam creatura entia nominentur. Est ergo attributio unius ad alium. De qua rursus est certum, hanc attributionem non posse esse Dei ad creaturam, sed e converso creaturæ ad Deum, quia non pendet Deus a creatura, sed creatura a Deo ; neque ens dicitur principalius de creatura quam de Deo, sed e converso » (2).

**IIa PARS. — Ens contractum est etiam analogum analogia intrinseca quæ dicitur proportionalitatis.**

Ibi est analogia intrinseca proportionalitatis inter plura, ubi aliqua ratio pluribus intrinseca eis convenit secundum similitudinem proportionum.

*Atqui* ita est de ente prout verificatur in Deo et in creaturis, in substantia et in accidente.

Prob. min. per partes :

1. Quemadmodum enim Deus verificat conceptum entis suo modo, h. e. a se et necessario, ita creatura suo modo, h. e. ab alio et contingenter.

*Atqui* hujusmodi similitudo est vere *intrinseca*, cum ratio entis de unoquoque analogatorum prædicetur in recto ; et est *proportionalis*, cum in ea comparetur habitudo entis infiniti ad modum quo est cum habitudine entis finiti ad modum quo est. Ergo.

(1) Cf. S. Thomam, in *XI Metaphys.*, l. 3, præsertim n. 2197.
(2) Suarez, *loc. cit.* n. 12.

2. Idem dic de substantia et accidente prout se habent ad modum quo sunt vel esse possunt, in se nempe et in alio.

## SCHOLION

**De analogia attributionnis.** — Vi hujus analogiæ forma principis analogi includitur in definitione variorum analogatorum quæ ab eo quavis ratione dependent. Porro movetur quæstio inter thomistas utrum hujusmodi proprietas sit communis cuilibet analogiæ, an exclusive propria analogiæ attributionis. SILVESTER FERRARIENSIS huic quæstioni affirmative repondet et P. BLANCHE, qui eum sequitur, pariter ex multis textibus S[t] Thomæ concludit : « ainsi l'attribution à des degrés divers (per prius et posterius) est bien, pour S. Thomas, un trait caractéristique de l'analogie en général » (1). Alii vero plurimi negant, v. c. P. RAMIREZ in suo opusculo *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, secundum quem attributio est proprietas quæ pertinet ad solam analogiam attributionis : « Elle consiste, dit Pègues, en ce que la forme du premier des analogues de cette espèce rentre dans la définition des autres analogues de même espèce qui viennent après lui et en dépendent » (2).

Fatemur equidem nos non bene perspicere cur in omni analogia vera attributio per prius et posterius necessario esset habenda. Ut enim supra diximus, aliquà inæqualitas et similitudo secundum varios gradus est essentialis cuivis formæ analogiæ ; sed dependentia quædam ab aliquo principe analogo, quam hæc verba « per prius et posteriùs » naturaliter audiunt, non requiri, imo sæpe abesse videtur, nisi velis ultra modum extendere et dilatare sensum vocum. Unde

(1) *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1921, p. 183. M. BALTHAZAR, *Revue néo-scolastique*, 1922, p. 527 sq., pense de même et aussi le P. R. BERNARD, O. P., dans le *Bulletin thomiste* de la *Revue thomiste* de 1924, p. [125] sq. Ce dernier auteur résume ainsi l'opinion du P. Blanche : « D'après lui, le caractère fondamental de l'analogie consiste dans l'attribution, à des degrés divers et suivant un ordre, d'une même prédicat. La gradation, c'est-à-dire la question d'ordre, par suite, la position dominante du principe en vertu duquel l'ordre est fondé, et, par suite encore, la présence d'un analogue principal représentant le principe et figurant à quelque titre dans la notion que l'on se donne des autres analogues, ce sont là des traits communs à toute analogie. On s'explique par là même l'indifférence avec laquelle S. Thomas allègue pour les mêmes cas l'une ou l'autre espèce d'analogie, celle d'attribution ou celle de proportion. Lui, si désireux de prévenir les confusions, passe d'une analogie à l'autre sans faire aucune remarque ».

(2) *Revue thomiste*, 1922, p. 263.

posteriori sententiæ potius adhæremus. Lege tamen defensionem ulteriorem suæ sententiæ quam rursus proposuit P. Blanche (1).

### OBJECTIONES.

I. *CONTRA ANALOGIAM PROPORTIONALITATIS* prout Deo et creaturis applicatur, E. Le Roy opponit sequentes objectiones (2).

**Obj. 1a.** — « Une proportion n'est éclairante et définissante que si trois de ses quatre termes sont connus indépendamment d'elle. Or ici il y a deux inconnues, Dieu et son attribut », p. e. dans cette proportion : Dieu est à son intelligence... comme l'homme est à son intelligence, les deux premiers termes nous demeurent cachés.

Resp. — *a)* Si l'on suppose que la proportionnalité *constitue* l'analogie et ne la *suppose* pas, l'objection nous paraît en effet insoluble. Si l'on suppose au contraire que l'analogie *réelle* intrinsèque de l'être commun en tant qu'il est appliqué à Dieu et à la créature, est antérieure à la proportionnalité, la difficulté ne porte pas : la proportionnalité revêt un sens et elle n'est pas agnostique. Mais cette proportionnalité alors étant tout extrinsèque, — comme nous le montrerons dans l'article suivant, — on peut très bien accorder que, par elle-même, à son titre propre, elle est fort peu « éclairante et définissante ».

*b)* Si dans la proportion énoncée plus haut, l'on avait écrit « Dieu est à son être », au lieu d'écrire « Dieu est à son intelligence... à son attribut », il faudrait dire non pas que le nouveau rapport contient *deux* inconnues, mais bien qu'il est purement fictif et nul.

**Obj. 2a.** — « Ces deux inconnues n'en font qu'une objectivement, puisque Dieu est tout ce qu'il a et que, par suite, en lui, tout se confond avec lui-même ».

Resp. — Nous le concédons absolument ; aussi n'est-ce pas la proportionnalité qui nous fera connaître et atteindre cet attribut en quelque façon positive que ce soit : elle y est parfaitement inadéquate.

**Obj. 3a.** — « L'expérience (c'est-à-dire la proportion) semble indiquer l'existence de quelque chose, à savoir un rapport qu'on pourrait transporter tel quel de la créature au Créateur », — ce qui est absurde.

Resp. — Le P. de Tonquédec (3) répond ainsi à cette dernière objection : « On n'affirme point de Dieu un rapport. Celui que l'on établit n'est qu'un procédé de connaissance, un rapport de raison, aussi bien du reste que dans l'autre membre de la proportion, car ma personnalité et moi c'est tout un dans la réalité ». On ne pourrait reconnaître plus discrètement la valeur toute relative du schème de la proportionnalité. Si nous n'avions pas d'autre analogie, et si la proportionnalité devait se suffire à elle seule, nous ne saurions rien de Dieu.

Les réponses à ces diverses difficultés trouveront leur explication plus complète dans l'Article suivant.

---

(1) In *Revue de philosophie*, mai-juin 1923, p. 248, sq. Ceterum hæc lectio valde utilis erit ad mentem S. Thomæ cognoscendam. Ut enim dicit P. Bernard, loc. cit., « ni Sylvestre de Ferrare, ni le P. Blanche n'ont d'autre intention que de regarder S. Thomas se servir de l'analogie. Tandis que les autres, Cajetan et Jean de S. Thomas notamment, ont sans nul doute d'autres intentions. Cajetan donne le branle dans son *De nominum analogia*, qui fait loi dans l'espèce, et Jean de S. Thomas renchérit encore dans sa *Logique* : ils veulent instituer une doctrine de l'analogie, disons même une logique de l'analogie ». Re quidem vera non apud Cajetanum et Joannem a Sancto Thoma est quærenda genuina mens Angelici de analogia.

(2) *Dogme et critique*, p. 146.

(3) *La notion de vérité*, p. 121, note.

II. *CONTRA ANALOGIAM ATTRIBUTIONIS.* — Duæ series difficultatum afferuntur secundum ea quæ diximus in expositione variarum sententiarum : alia negat eam Deo tribui posse, altera tenet eam esse necessario extrinsecam.

PRIMA SERIES.

**Obj. 1a.** — S. Thomas analogiam attributionis videtur denegare enti quod de Deo et de creaturis prædicatur, in *Quæs. de Veritate*, q. 2, a. 11 c., ubi dicit in his quæ secundum analogiam proportionis seu attributionis dicuntur « oportet esse aliquam determinatam habitudinem, vel determinatam distantiam inter ea quibus est aliquid per analogiam commune ».

RESP. — P. Remer (1), qui ceterum est Cajetanista determinatus, sic solvit objectionem : « S. Doctor non negat quamcumque analogiam proportionis inter Deum et creaturas, sed illam vigentem inter ea « quorum est ad invicem proportio, eo quod habeant *determinatam distantiam* vel aliam habitudinem ad invicem ». Quod quidem patet ex contextu et ex responsionibus ad 2, 4 et 6. Huic responsioni aliam addit idem auctor, cum laudet duos textus Angelici ex *Compendio theologiæ*, c. 27 et ex q. VII *de Potentia*, a. 7 desumptos, in quibus S. Doctor analogiam attributionis de Deo manifeste prædicet. Quibus textibus alii innumeri addi possint, ut videre est apud Urraburu (2).

Hæc responsio plene evincit difficultatem a Cajetano motam ; præsertim cum ipse fateatur nullum aliud argumentum ad conclusionem suam afferri posse præter ea quæ S. Thomas dicit in loco citato *de Veritate* (3).

Duas alias difficultates proponit et solvit Remer sic :

**Obj. 2a.** — « In analogia attributionis minus analogatum nequit concipi nisi per respectum ad majus. Atqui possumus concipere creaturas sine respectu ad Deum ».

RESP. — *Conc. Maj.* — *Dist. min. :* præcise qua creaturæ sunt, *nego ;* qua entia sunt, *conc.* »

**Obj. 3a.** — « Si creaturæ in hac analogia dicerentur entia per formam quæ est in Deo, susciperent prædicationem entis per essentiam. Atqui absurdum consequens. Ergo et antecedens ».

RESP. — *Dist. Maj. :* dicerentur esse *entia* per essentiam, *nego ;* dicerentur esse *entis per* essentiam, *conc.* Cf. S. Thomam *in III Metaphy.*, l. 1 ; nam quæ dicit de accidente respectu substantiæ aptari possunt ex parte ad creaturas respectu Dei. »

SECUNDA SERIES, contra naturam intrinsecam hujus analogiæ attributionis.

**Obj. 1a.** — « Nomen quod per intrinsecam denominationem convenit omnibus suis significatis, non dicitur de hisce suis significatis nisi quatenus hæc sunt *aliquo modo unum ;* quod vero nomen est analogum secundum attributionem, illud in quantum hujusmodi non dicitur de suis significatis quatenus ea sunt, aliquo modo *unum*, sed quatenus ea sunt *ab uno*, vel *ad unum* vel *in uno* » (4).

RESP. — *Conc. Maj. ; Dist. min.* 1m *Memb. :* et hoc excluditur a ratione attributionis, *nego ;* et ab hoc formaliter præscindit ratio attributionis *conc.* Qua præcise ratione attributio potest esse vel intrinseca, vel extrinseca. — *Conc.* 2m membrum.

**Obj. 2a.** — « Nomen eatenus analogum est analogia attributionis quatenus analogata secundaria, propter relationem quam habent ad analogatum princeps hujus analogati nomen recipiunt. Sed si forma nomine analogo significata inest analogatis secundariis, jam vi sua, et non propter relationem quam habent ad aliud, hæc analogata vindicant sibi nomen commune. Contradictoria ergo statui videntur, si ponitur nomen analogum, ut est analogum analogia attributionis, prædicari intrinsecus de omnibus suis analogatis » (5).

RESP. — *Conc. Maj. ; Dist. min. :* jam vi sua *et* non propter relationem quam

(1) *Summa prælectionum*, l. I, p. 219.
(2) *Ontologia*, p. 196-198. Cf. etiam de hoc puncto, DE SAN, loc. cit., p. 256-260.
(3) Edit. de Maria, p. 38. — Cf. infra, p. 277.
(4) DE SAN, *De Deo*, l. I, p. 252.
(5) DE BACKER, *Disputationes metaphysicæ de Ente communi*, p. 43.

habent ad aliud, hæc analogata vindicant sibi nomen commune, si est mera denominatio extrinseca, *conc.*, si relatio est intrinseca, *nego :* tunc enim duplex erit titulus attributionis. — *Nego consequens* et consequentiam : nihil concludit argumentum, cum nulla habeatur contradictio in hoc quod aliqua attributio duplex fundamentum habeat unum nempe absolutum, aliud relativum. Ceterum, honoris causa, potest distingui consequens : contradictoria dantur, si analogum intrinsecus prædicatur *ut est* analogum analogia attributionis, *transeat*, *quod* est analogum attributionis, *nego*.

*Explico.* — D'après certains disciples de Cajetan, la raison objective exprimée par le terme analogue d'attribution devrait ne se trouver intrinsèquement réalisée que dans l'analogue principal. La seule raison que l'on invoque en faveur d'une telle affirmation revient à dire que toute relation est nécessairement une dénomination extrinsèque, en tant qu'elle suppose un *terme* distinct du sujet. Mais ailleurs pareille affirmation est énergiquement repoussée par les mêmes auteurs et elle est en effet insoutenable (1). — En dehors de là, et de pures subtilités verbales sur *unum*, *ab uno*, *ad unum*, *in uno*, aucun motif n'appuie cette thèse toute gratuite, et pour laquelle on s'autoriserait en vain de saint Thomas.

Ce qui est vrai, c'est que l'attribution en tant que telle, n'implique pas la participation réelle et intrinsèque de la propriété que possède l'analogue principal par ses analogués secondaires ; elle en prescinde formellement et, au titre de l'attribution, ne peut pas être dite plutôt intrinsèque qu'extrinsèque : ce dernier caractère lui viendra de la nature même de l'analogie qui est en cause et, de ce point de vue, il serait plus exact de parler de l'analogie intrinsèque ou extrinsèque d'attribution que de l'analogie d'attribution intrinsèque ou extrinsèque. — Mais à un autre point de vue, ce n'est pas sans raison non plus que le qualificatif intrinsèque ou extrinsèque a passé ici de l'analogie à l'attribution. Par l'analogie d'attribution, en effet, la raison objective exprimée par le concept analogue est *attribuée* selon les cas aux divers analogués, soit comme une propriété interne commune, une dénomination qui leur est intrinsèque à tous : et c'est le cas de l'attribution intrinsèque, — soit au contraire comme n'étant pas une propriété commune, mais comme exprimant chez les analogués secondaires une dénomination extrinsèque à leur nature même ; rien de plus normal dès lors que d'employer ici les termes d'attribution intrinsèque ou extrinsèque (2).

Ce qui a pu être pour certains ici une occasion d'erreur, c'est que le terme d'*attribution*, qui du reste est fort ancien, a une nuance assez différente du terme *proportio* avec lequel on le confond parfois. Comme nous l'avons dit plus haut, là où les anciens parlaient d'analogie de proportion, les modernes parlent d'analogie d'attribution, mais sans donner *en fait* à ce dernier mot exactement le même sens qu'au premier.

L'attribution dans son concept formel comporte l'attribution *de quelque chose* à tel ou tel être ; si donc ce « quelque chose » appartient bien en propre aux êtres à qui on l'attribue, l'expression d'*attribution intrinsèque* trouve naturellement son légitime emploi ; de même celle d'attribution extrinsèque dans le cas contraire. La proportion, elle, porte uniquement l'accent sur la raison qui fonde l'attribution et qui, dans le cas, est un *rapport ;* ce rapport formellement exprime un rapprochement entre les divers analogués, et ce rapprochement lui-même, en tant que tel, suppose l'opération de l'esprit, comme tel il n'est que dans l'esprit. On comprend donc que, dans ce sens, d'aucuns veuillent que toute analogie d'attribution exprimée par eux sous forme d'un rapport (la *proportio* des anciens) soit extrinsèque. Mais la question du fondement de ce rapport demeure : est-il intrinsèque aux choses mêmes à qui l'on attribue la propriété exprimée par le concept, ou ne l'est-il pas ? La réponse à cette question justifiera tout à tour l'appellation d'intrinsèque ou d'extrinsèque.

(1) S'il est vrai qu'une relation *réelle* implique un terme distinct du sujet dit relatif, il ne l'est pas moins que, en tant que *réelle*, elle est une dénomination intrinsèque et que, en tant que *relation*, elle requiert son terme comme un élément constitutif essentiel.

(2) Cf. CHOLLET, dans *Dictionnaire de théologie* de VACANT, art. *Analogie*, col. 1144.

III. *ALIAS DIFFICULTATES MERE SCHOLARES* proponit P. Hugon (1):

**Obj. 1a.** — « Mensura et mensuratum sunt ejusdem rationis. Atqui Deus et creatura se habent sicut mensura et mensuratum. Ergo sunt ejusdem rationis.

Resp. — *Dist. Maj.:* Mensura proprie dicta sicut quæ adhibetur in quantitate, est ejusdem rationis cum mensurato, *conc.*, mensura improprie dicta et superexcedens, *nego. Ctr. Dist. min.*

**Obj. 2a.** — « Analogum est prius analogatis. Atqui ens non est prius Deo et creaturis. Ergo non est analogum.

Resp. — *Dist. Maj.:* est prius secundum nominis impositionem, *conc.* secundum rem, *subdist.:* si tota ratio analogi in neutro analogatorum invenietur, *conc.* secus, *nego. Contra dist. min.* et *nego cons.* » — Ceterum amplior responsio dabitur infra huic objectioni.

IV. *DIFFICULTATES RABBI MOSES (MAIMONIDE)* contra omnem analogiam veram et objectivitatem cognitionis nostræ de Deo, modo amplissimo exponit P. Chossat et solvit cum S. Thoma in articulo *Agnosticisme* (2) supra laudato. Nihil melius videtur quam lectorem ad hunc articulum remittere.

## Art. II. — DE ANALOGIA PROPORTIONALITATIS

### § 1. Proportionnalité intrinsèque ou extrinsèque.

1. D'une manière générale, l'analogie de proportionnalité devra être dite intrinsèque ou extrinsèque, selon la nature intrinsèque ou extrinsèque, non pas du rapport proportionnel, mais de l'analogie elle-même. Cette analogie peut, en effet, être à la fois *intrinsèque* sous le rapport de l'analogie, lorsque les analogues « réalisent » intrinsèquement des propriétés qui sont objectivement semblables entre elles, — et *extrinsèque* ou nulle sous le rapport de la proportionnalité, lorsque les attributs réalisés par les analogues ne fondent pas une relation réelle entre ces mêmes analogues et les termes avec lesquels ils sont respectivement en rapport. D'où l'on est amené à diviser l'analogie de proportionnalité de la manière suivante :

*a*) L'analogie étant supposée *intrinsèque* d'une part, de l'autre l'on pourra avoir :

α. ou bien proportionnalité *intrinsèque :* tel sera le cas du pilote comparé au chef de l'état ;

β. ou bien proportionnalité *extrinsèque :* ainsi en sera-t-il des attributs de Dieu et des attributs analogues des créatures, envisagés les uns et les autres par rapport à leurs effets ; la relation des attributs de Dieu à ses effets, telle la bonté par rapport à ses effets, ne peut être réelle en Dieu.

γ. ou bien proportionnalité *fictive*, comme il arrive lorsque l'on met Dieu et la créature en rapport avec leur *esse ;* ce rapport est en effet fictif et sans aucune espèce de fondement du côté de Dieu.

*b*) Si l'analogie est *extrinsèque*, la proportionnalité correspondante sera

(1) *Metaphysica*, t. I. p. 23.
(2) *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 28-66.

extrinsèque ou fictive suivant que l'analogie sera fondée ou purement fictive. Nous aurons alors les différentes espèces de métaphores : le pied de la montagne (similitude non pas de *nature*, mais à un certain degré de *fonction*), le sourire des prés, etc.

2. La proportionnalité de Dieu et de la créature étant de beaucoup la plus intéressante, il convient de s'y arrêter quelque peu.

Nous venons de dire que cette analogie, au titre de la proportionnalité, est absolument fictive. Elle a lieu en effet entre des rapports dont l'un n'a, en tant que rapport, aucun fondement, c'est-à-dire n'est pas du tout un rapport, puisqu'aussi bien entre Dieu et son être il n'y a pas la plus légère distinction et que Dieu est formellement son être. Dans ces conditions, comment pourrait-il être question d'une proportionnalité vraie ? Sans aucun doute la relation de la créature à son *esse* ou à quelqu'un de ses attributs est une relation fondée et objective (1) ; mais sans nul doute aussi, la relation de Dieu à son être est purement verbale : loin d'opposer deux termes, elle doit être réduite à l'identité pure, absolue, formelle ; nous ne la formulons que pour la nier et son unique fondement est l'impuissance de notre raison discursive à exprimer quoi que ce soit, et donc à plus forte raison l'être divin, autrement qu'en concepts quidditatifs abstraits, imperméables à l'*esse*. D'où cette conséquence obligée : dans la proportion classique : $\frac{\text{Dieu}}{\text{son être}} = \frac{\text{créature}}{\text{son être}}$ le premier rapport étant nul, la proportion elle-même sera purement logique, sans aucun fondement, purement fictive.

Tout au plus, concèdera-t-on que, s'il s'agissait des divers attributs divins, par opposition à l'*esse* divin, la proportion pourrait être dite non plus fictive, mais extrinsèque. La mise en équation : $\frac{\text{Dieu}}{\text{sa sagesse}} = \frac{\text{homme}}{\text{sa sagesse}}$ est fondée sur la similitude des effets que Dieu atteint par sa sagesse et l'homme par la sienne.

3. Cependant l'analogie de proportionnalité peut être dite *intrinsèque*, si l'on ne considère plus les proportions, mais ce seul fait que le terme « Dieu » et le terme « être créé » possèdent tous deux la perfection représentée par le concept analogue : *ens a se*, *ens ab alio*. L'analogie de proportionnalité, quand il s'agit de Dieu et de la créature, sera donc intrinsèque en tant qu'*analogie*, mais simplement *secundum dici* et même purement fictive ou nulle en tant que *proportionnalité*, et par suite elle n'aura de valeur qu'autant que l'analogie de simple similitude de l'*ens* commun appliquée à l'*ens a se* et à l'*ens ab alio* aura déjà été établie et prouvée. — Mais ceci demande à être expliqué.

---

(1) La nature de ce fondement est, dans l'espèce, question absolument secondaire. Que l'on admette entre l'essence et l'*esse* de la créature une distinction réelle ou une distinction de raison fondée, il n'importe absolument pas ici : la relation de la créature à son être en toute hypothèse est fondée, objective, s'imposant nécessairement à l'esprit ; au contraire celle de Dieu à son être n'a aucun fondement et doit être aussitôt corrigée que formulée ; il n'en faut pas davantage pour que l'on puisse et doive opposer l'une à l'autre.

### § 2. L'ANALOGIE DE PROPORTIONNALITÉ EST-ELLE PREMIÈRE ?

I. **Exposé général de la question.** — Les disciples de Cajetan ont accoutumé, au moins de nos jours, de présenter l'analogie de proportionnalité comme l'analogie fondamentale de l'être. Nous croyons tout au contraire que, si l'analogie de proportionnalité ne s'appuie pas elle-même à l'analogie de simple similitude propre à l'*ens* commun, comme à un fondement présupposé d'où dépend toute la valeur métaphysique du schème proportionnel, elle demeurera purement verbale ou fictive en tant qu'analogie et donc, nous semble-t-il, elle sera impuissante à nous faire connaître quoi que ce soit de Dieu, et à éviter l'agnosticisme radical en théodicée.

Cette conclusion découle immédiatement de la notion d'analogie en honneur dans l'école de Cajetan, et des considérations précédentes. La réalité de la notion analogique, d'après cette école, est, dans les différents êtres auxquels on l'applique, « simplement diverse » et elle n'est « une » que proportionnellement : « *simpliciter diversa, eadem proportionaliter* » ; en d'autres termes cette notion est bien dite *une*, mais son unité consiste simplement dans la possibilité qu'on lui reconnaît de s'exprimer par des rapports différents que l'on rapprochera ensuite et que l'on comparera entre eux :

$$\frac{\textit{Dieu}}{\text{son être, son intelligence}} = \frac{\textit{créature}}{\text{son être, son intelligence}}$$

Mais si l'être et l'intelligence de Dieu sont « simplement différents » de l'être et de l'intelligence de la créature, qu'est-ce qui m'autorisera à construire cette équation, à les rapprocher l'un de l'autre ? Assurément, pour que cette mise en équation soit légitime, il faudra bien supposer que par ailleurs nous possédons déjà la similitude de l'être de Dieu et de celui de la créature, que nous sommes par ailleurs déjà autorisés à les rapprocher ! Comment, en effet, serait-on autorisé à parler de *similitude de rapports* si les termes de ce rapport n'étaient déjà semblables, et si l'on n'était en mesure d'assigner à cette similitude de rapport un fondement ? Or, ce fondement sera-t-il une autre similitude de rapports ? Ce serait reculer la question à l'infini et donc ne rien expliquer du tout. Sera-ce une relation des sujets en cause à un terme strictement un, *ratione sui*, — c'est à savoir dans le cas de Dieu et de la créature, la relation à l'*esse* considéré comme UN *ratione sui* ? Mais alors on se heurte à l'univocité, — et c'est logiquement le panthéisme (1). Ces hypothèses étant exclues, il ne reste plus pour fonder la proportion, qu'une relation à un même terme analogue par lui-même ; la question revient alors à expliquer l'unité de

---

(1) D'aucuns, afin d'éviter le panthéisme, au lieu de prendre l'*esse* comme terme commun de la proportionnalité, prennent le *non-esse* et disent : *quemadmodum Deus se habet ad non-esse, ita creatura ad non-esse*. Ils n'évitent ainsi un écueil que pour tomber dans un autre qui est celui de l'agnosticisme pur, ou tout au moins d'une univocité purement logique et verbale, dont le moindre tort est évidemment de n'expliquer rien du tout. Voir plus bas IV et V.

ce terme analogue et à montrer comment cette similitude de rapports n'est que l'application d'une analogie antérieure à elle et fondement de toute la construction. D'où suit nécessairement que la proportionnalité n'est pas première, fondamentale, que, tout au contraire, elle est dérivée et suppose une analogie de similitude antérieure.

D'autre part, nous venons de voir que la mise en rapport des termes « Dieu, créature, être... » ne nous donne comme telle qu'une proportionnalité fictive ou tout au plus extrinsèque ; elle ne peut fonder par suite aucune analogie. Si nous voulons que cette proportionnalité ait un sens, force nous sera de supposer prouvée, antérieurement à leur mise en équation, l'analogie des quatre termes considérés, mais non pas celle de la proportionnalité, puisqu'aussi bien cette dernière en dépend. Du point de vue qui nous occupe, il faudra donc dire que la proportionnalité n'a plus aucun intérêt métaphysique et que seule importe l'analogie de similitude.

L'étude critique de quelques formes typiques qu'a prises cette analogie parmi les disciples de Cajetan, va nous permettre de faire la contre-épreuve de cette double affirmation et d'établir que, si l'analogie de proportionnalité de Dieu et de la créature — nous ne nous occuperons que de celle-là — ne suppose pas l'analogie de simple similitude, il est absolument impossible d'éviter le panthéisme ou l'agnosticisme.

## II. L'analogie de proportionnalité du P. Garrigou-Lagrange.

A. Exposé. — Nous la connaissons déjà — et il serait oiseux de la détailler à nouveau. Or, à cette analogie qui s'exprime par le schème reproduit plus haut, on fait l'objection suivante que formule ainsi le R. Père lui-même, à la suite du P. Sertillanges :

« Si la similitude analogique n'existe qu'entre les deux rapports

$$\frac{\text{Dieu}}{\text{son être}} = \frac{\text{créature}}{\text{son être}}$$

comment éviter le schème :

$$\frac{\infty}{\infty} = \frac{a}{b}, \text{ c'est-à-dire : } \frac{?}{?} = \frac{a}{b}\ ?$$

Ne reste-t-il pas toujours deux inconnues dans la proportionnalité ? Tout au moins nous ne semblons avoir qu'une connaissance purement négative et relative » (1).

Si l'on n'admet pas comme analogues, c'est-à-dire semblables, par eux-mêmes et d'emblée, l' « être » de Dieu et l' « être » de la créature, antécédemment à toute proportionnalité, l'objection nous paraît inéluctable et nous ne voyons pas que le R. Père y ait répondu quoi que ce soit dans les deux réponses qu'il lui a faites.

B. Critique. — 1. Voici en effet comment, une première fois, dans la *Revue thomiste* de 1913, il a cru pouvoir écarter la difficulté : « Le nominalisme ne peut parler autrement. Nous répondons : il y aurait deux incon-

(1) *Revue thomiste*, 1913, p. 47, n.

nues, s'il n'y avait d'autre connaissance que la connaissance univoque. En réalité les notions de perfections absolues sont analogues, et notre intelligence saisit les relations nécessaires de ces perfections les unes avec les autres ; ces perfections et leurs relations nécessaires se réalisent d'autant mieux que l'imperfection disparaît. Elles sont à l'état de participation dans les êtres contingents, à l'état pur en Dieu ».

Mais quelle est cette analogie des perfections absolues qui est ici supposée ? Ce n'est pas évidemment l'analogie de proportionnalité qui est l'objet du débat et que formule le schème ci-dessus. Comme le dit quelque part le P. Sertillanges : « on ne peut pourtant pas définir une chose en la supposant », et il serait par trop simpliste pour écarter une difficulté qui porte sur la conception fondamentale d'une thèse et son présupposé essentiel, de se contenter pour toute réponse d'affirmer sans plus cette même thèse. Il faut donc chercher ailleurs.

Sans doute, la réponse du R. Père fait appel en dernière analyse à la théorie de la participation comme fondement ultime de l'analogie. Mais il faudrait se garder de confondre ici deux questions fort différentes, l'une d'ordre logique, l'autre d'ordre ontologique (1) et de méconnaître la portée de la difficulté proposée qui est avant tout d'ordre logique et critique.

La participation peut être prise soit comme un *fait*, soit comme une *théorie* explicative. Comme fait, elle exprime simplement que les êtres finis et contingents sont *semblables* à l'être nécessaire, qu'ils l'imitent, qu'ils « prennent » pour eux en quelque sorte une « part » de cet être (partem capere). En ce sens elle ne dit pas autre chose que l'analogie réelle de similitude de la créature et du Créateur. Mais alors supposer la participation, c'est supposer la simple similitude et naturellement se donner la partie très belle contre l'agnosticisme. Le problème ne consistera plus qu'à remonter, comme nous l'avons fait plus haut, et comme ferait évidemment le P. Garrigou-Lagrange, de l'être fini et contingent à sa raison suffisante, opération où manifestement la proportionnalité n'a rien, absolument rien à voir. Si cette proportionnalité vaut quelque chose et aide mieux à comprendre l'analogie fondamentale de similitude, — ce qui importe peu ici, — ce n'est qu'en partant de celle-ci comme d'une donnée acquise par ailleurs. Prise toute seule, comme suffisante par soi et point de départ absolu de quelque explication que ce soit, elle ne fera qu'ajouter une difficulté de plus à toutes les autres, car alors la question se pose de nouveau à son sujet : sur quoi se fonde son objectivité et en vertu de quelles raisons suis-je autorisé à rapprocher les divers membres de la proportion ?

En bref : Loin d'être première et fondamentale dans cet ordre logique de la connaissance objective, la proportionnalité est tout entière dérivée et secondaire, elle est un mode, une détermination ultérieure de l'analogie essentielle et n'est d'aucune utilité contre l'agnosticisme. Quant à répondre à la difficulté agnostique en se réclamant de la participation pour justifier le schème proportionnel, c'est expliquer l'analogie par l'ana-

(1) Voir plus haut, p. 248 sq.

logie ou plutôt se contenter d'affirmer sans plus qu'il y a analogie ; c'est répondre à la question par la question et laisser celle-ci non résolue. Considérée comme une théorie explicative, la théorie de la participation doit nous rendre compte de la limitation et de la contingence de l'être fini, en même temps qu'elle nous dira la manière dont celui-ci imite l'être divin. Or, comment le schème

$$\frac{\text{Dieu}}{\text{son être}} = \frac{\text{créature}}{\text{son être}}$$

nous renseignera-t-il sur cette imitation, dès là que le premier rapport est purement fictif et comment rendra-t-il raison de la ressemblance sinon en répétant que l'être de Dieu et celui de la créature se ressemblent, c'est-à-dire en n'expliquant rien du tout ?

2. Le R. P. Garrigou-Lagrange n'aurait-il pas eu conscience de l'insuffisance de cette première réponse ? Toujours est-il qu'en rééditant ses articles de la *Revue thomiste* dans son gros ouvrage : *Dieu, son existence et sa nature*, il a supprimé tout cet alinéa et s'est contenté d'opposer à la difficulté agnostique cette double affirmation :

*a*) « Les perfections analogues ne sont donc pas de pures relations : ce sont des perfections qui impliquent dans le créé la composition de deux éléments corrélatifs, la puissance et l'acte et qui en Dieu sont pur acte. Notre intelligence conçoit qu'elles se réalisent d'autant mieux qu'elles sont purifiées de toute potentialité : en Dieu donc elles existent à l'état pur. On voit par là qu'il n'y a point deux inconnues dans les proportionnalités établies par la science théologique » (1). — Mais on ne le voit pas du tout, à moins de supposer, ce que nous prétendons en effet, que ces perfections nous sont données comme analogues de simple similitude par la vertu du concept d'*ens* fondamental, antérieurement à toute proportionnalité, et donc de concéder que la proportionnalité en tant que telle, dans la circonstance, ne nous fait absolument rien connaître de Dieu comme tel. Il est par trop évident que, si l'on ne peut au préalable ramener dans la pensée le Créateur et la créature à une notion vraiment commune, réalisée par eux de différente manière, tout cet appareil ne nous servira de rien et que la similitude de ces pseudo-proportions ne s'accrochera à rien.

La réponse du R. Père nous paraît tout au contraire augmenter la difficulté soulevée par les agnostiques modernes, bien loin de la résoudre. Comment, en effet, lorsque je dis de Dieu qu'il est *pur acte*, tandis que la créature est « acte et puissance », cette expression « pur acte » peut-elle revêtir un sens pour moi ? Comment, lorsque je parle de Dieu, les termes « incréé, infini »..., qui sont tous fondés sur la connaissance du créé et du fini, expriment-ils un résidu objectif qui me représente quelque chose de Dieu et m'en donne une connaissance qui ne soit pas purement négative, c'est-à-dire agnostique, mais bien positive, encore qu'approchée, inadéquate, lointaine et fort imparfaite, c'est-à-dire en fin de compte, analogue ? C'est là ce qu'il faudrait établir et ne pas supposer, puisque

(1) *Dieu, son existence*, p. 543. M. Balthazar, *L'être et les principes métaphysiques*, p. 16 et 23 défend exactement le même point de vue : la composition réelle est pour lui « la justification métaphysique de l'analogie logique du concept d'être ».

c'est cela même qu'il s'agit d'expliquer. Or, la distinction d' « acte et de puissance » dans la créature, ou plus exactement la distinction réelle d'essence et d'existence à laquelle le P. Garrigou-Lagrange fait ici appel en dernier ressort, au lieu de donner une réponse à cette question capitale, dont presque toute la théorie est l'enjeu, est absolument impuissante à lever le voile qui recouvre l'inconnue divine, si l'on n'admet et suppose au préalable une analogie fondamentale. J'irai même plus loin, cette distinction réelle d'essence et d'existence fût-elle indiscutablement établie, — ce que nous n'avons pas à examiner présentement, — ne peut que créer une difficulté de plus, lorsque l'on veut, par son intermédiaire, expliquer la proportionnalité. Celle-ci, en effet, exprimée en fonction de la distinction réelle, ne devrait pas se traduire : « *de même que* Dieu est à son être, ainsi la créature est à son être », car une telle manière de penser s'accommode tout aussi bien, sinon mieux, d'une distinction de raison fondée entre l'essence et l'existence de la créature que d'une distinction réelle ; mais elle devra se traduire : « *tandis qu*'entre Dieu et son être, il n'y a absolument aucune distinction, même de raison fondée et donc aucun rapport réel, mais un rapport purement fictif, — entre la créature et son être, il y a une distinction non seulement de raison fondée (ce qui suffirait sans aucun doute et rendrait l'analogie beaucoup plus facile), mais réelle au sens strict ». D'où suit qu'on n'affirme par cette proportionnalité absolument rien de commun entre Dieu et la créature : on n'affirme et on n'exprime que du *divers pur*, c'est-à-dire de l'*équivoque*. Sans aucun doute, on pose par là entre Dieu et la créature une distinction radicale, essentielle ; mais si vous ne supposez déjà l'analogie de l'être, *esse*, vous n'avez absolument rien qui vous permette de les rapprocher, jamais vous ne pourrez construire aucune analogie entre les deux. Celle-ci reste donc tout entière à justifier en dehors de la distinction réelle d'essence et d'existence et de la proportionnalité (1).

*b*) « Dans ces équations, deux termes créés sont connus directement, un terme incréé est connu indirectement par voie de causalité et l'on infère le quatrième terme qui est connu indirectement, d'une façon *positive* en ce qu'il a d'analogiquement commun avec les créatures, d'une façon *négative* et relative quant à son mode propre divin » (2). — Cette réponse est exacte dans ce qu'elle affirme. Mais elle suppose que le terme incréé nous est connu par voie de causalité, que la causalité nous donne l'analogue et qu'elle nous fait atteindre un élément commun entre la créature et le Créateur : nous admettons tout cela et reconnaissons sans peine que, par cette affirmation, le R. P. Garrigou-Lagrange évite tout agnosticisme ; nous constatons seulement qu'une telle réponse équivaut à mettre hors de service toute proportionnalité et à supposer comme première l'analogie de simple similitude : ce qui est précisément ce que nous prétendons.

L'on n'arrive à Dieu, cause première, que par l'intermédiaire du principe de causalité et il est en un sens parfaitement exact de dire, comme

---

(1) Nous reprenons plus bas, p. 294 sq., ce point et le développons pour lui-même.

(2) *Dieu, son existence*, p. 543.

nous l'avons établi au chapitre précédent, que le fondement de la similitude entre Dieu et les créatures nous est fourni par la voie de la causalité, en vertu du principe « omne agens agit simile sibi » (1). Mais dans l'ordre logique, cette raison ne saurait fonder à elle seule notre connaissance de Dieu. D'où vient, en effet, que l'on peut affirmer universellement que, là où un être en cause, en produit activement un autre, c'est-à-dire le détermine, en vertu de sa propre détermination, — la forme de l'effet produit doit nécessairement être une similitude de l'agent ? (2). Si cet être est supposé *analogue* à son effet, je comprends ; mais alors nous ne sommes pas plus avancés pour répondre à la question, vous la supposez tout entière et ne la résolvez en rien. Si cet être au contraire est *équivoque* et n'a rien de commun avec l'être que nous sommes, ou si encore sa causalité, — dans le cas présent ce sera la création, — est équivoque par rapport à la nôtre, on ne voit pas du tout la force de l'argument, et la difficulté reste entière.

Aussi bien, par quelle voie arrive-t-on à la notion de Dieu cause première, sinon par l'intermédiaire du principe de causalité ou de raison suffisante ainsi que nous venons de le redire ? Or, comment pouvons-nous affirmer que le principe de causalité vaut pour l'être infini et a une valeur strictement universelle, si ce n'est parce qu'il exprime une loi de l'*être* même (*ens*) dont nous avons pu affirmer par ailleurs la transcendance ? Cette dernière affirmation équivaut, dans l'espèce, à l'affirmation de la valeur analogique de l'*ens*, mais de toute évidence, elle n'a rien à voir avec la proportionnalité.

Enfin ce principe qui nous donne comme analogue le terme incréé, ne nous le donne et ne peut nous le donner comme tel, que parce que l'être dont il exprime une loi est une notion vraiment commune à l'être incréé et à l'être créé ; cette communauté essentielle, antécédente à toute proportionnalité, confère seule un sens à la proportionnalité, lorsque celle-ci peut en avoir un et elle implique de la part de la notion une unité réelle qui permet objectivement de rapporter à cette notion *une*, les autres membres de l'équation et de donner à cette équation une signification fondée. Cette notion une est pour nous l'*ens* commun *simpliciter unum*, analogue de simple similitude et fondement de toutes les constructions ultérieures. Pour Cajetan et ses disciples, ce terme est l'*esse*, dont on néglige de nous dire s'il est strictement un *ratione sui* ou déjà analogue par lui-même, ce qui laisse tout le problème en suspens. L'*ens* commun dans cette hypothèse n'a d'autre unité que celle de cette proportionnalité indéterminée, et comme cette proportionnalité est aussi bien grosse du panthéisme que de l'agnosticisme, il s'ensuivra que l'on sera complètement impuissant avec elle seule à établir contre les agnostiques que nous atteignons quelque chose des deux termes du rapport : $\frac{\text{Dieu}}{\text{être}}$. Force sera donc de recourir à

---

(1) Cf. supra, p. 249, n.

(2) Est-il besoin de rappeler ici quelles difficultés présente la justification de ce principe, « agens agit simile sibi », dont l'énoncé cependant paraît si clair et si évident ? On ne saurait oublier, en effet, l'étude si pénétrante de Mgr Laminne sur ce sujet, parue dans la *Revue néo-scolastique* de février 1914.

autre chose et de reconnaître que la proportionnalité ne nous sera, dans la querelle avec l'agnosticisme, absolument d'aucun secours.

C. Saint Thomas. — Une dernière remarque avant de clore cette critique. Où donc a-t-on vu chez saint Thomas cette théorie de l'analogie qui ferait de la proportionnalité l'analogie fondamentale ? Nous le voudrions vraiment savoir et le cherchons en vain. Que telle soit la pensée de Cajetan, nous le concédons, — encore que ses disciples actuels aillent beaucoup plus loin dans cette voie que lui-même n'avait prévu. Mais que telle soit la pensée du Docteur Angélique, nous attendons que l'on en fournisse la preuve.

Le principal texte, toujours cité en l'occurrence, est celui du *De Veritate*, q. II, a. 11, que le P. Garrigou-Lagrange résume et commente longuement. Mais en vain chercherait-on dans ce passage une proportionnalité entre Dieu et la créature qui ressemblât de loin à cette possession de l'*esse* que nous suggère le schème : « Dieu est à son *esse*, — comme etc. ». — Ce que dit là saint Thomas, se ramène simplement à ceci : « N'importe quelle perfection de la créature se retrouve toujours éminemment en Dieu ; elle est à sa façon dans la créature, à sa façon en Dieu. Pour pouvoir l'appliquer réellement à la fois à la créature et à Dieu, il faut que cette analogie soit réelle, et donc il faut que cette perfection ne soit pas attribuée à Dieu par simple métaphore, ni que, de sa nature, elle enveloppe un défaut ou une dépendance vis-à-vis de la matière. Or, c'est ce qui se vérifie pour la science : la science est en Dieu et dans la créature comme la vision dans l'œil et l'intelligence dans l'esprit ; la science est une perfection de Dieu intelligent, de même que la science humaine est une perfection de l'homme intelligent. Ce qui suppose dans les termes ainsi rapprochés une analogie préalable et qu'ils se ressemblent entitativement ». Nous n'avons jamais dit autre chose et, malgré tous nos efforts, nous ne réussissons pas à voir comment on pourrait faire dire autre chose à ce texte où saint Thomas non seulement ne propose pas la proportionnalité comme première, mais n'applique en aucune façon cette analogie soi-disant première, à la distribution de l'ESSE en Dieu et dans la créature.

Il ne saurait nous échapper que, dans la seconde partie de l'article, saint Thomas, sans du tout affirmer que la proportionnalité soit première, déclare cependant qu'entre Dieu et la créature, il ne saurait y avoir d'analogie d'attribution (de proportion), « quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari » ; le saint Docteur, en conséquence, n'admet entre eux que la proportionnalité. Mais l'exclusive portée ici contre l'analogie d'attribution, outre qu'elle se peut difficilement justifier, n'a pas été maintenue par saint Thomas dans ses écrits postérieurs : Cf. *de Potentia*, q. VII, a. 7 ; *I Contra Gentes*, c. 34 ; *Summa theol.*, *I*ᵃ *P.*, q. XIII, a. 5 et 6. En ces divers passages, il admet parfaitement, comme le fera Suarez, l'analogie de proportion (ou d'attribution) (1). L'analogie de proportionnalité ne commencera d'encombrer

(1) Cf. B. Landry, *L'analogie de proportion chez S. Thomas*, dans la *Revue néo-scolastique*, août 1922. Nous avons entendu plus haut, p. 277, le P. Remer répondre à la difficulté, et nous avons repris le sujet dans les *Archives de philosophie*, Vol. II, p. [214].

la scolastique qu'avec CAJETAN et son *De nominum analogia ;* or, comme nous l'avons relevé plus haut, Cajetan ne faisait pas mystère que sa théorie était une nouveauté.

### III. L'analogie selon le P. Sertillanges (1).

A. EXPOSÉ. — D'après le R. P. Sertillanges l'*ens*, appliqué à Dieu et à la créature, ne désigne en eux rien de semblable à aucun degré (2) et la raison en est que Dieu ne tombe dans aucune catégorie, pas même dans celle de l'être (3). L'analogie de nos concepts appliqués à Dieu n'est fondée sur aucune similitude et cette idée de similitude n'entre pour rien dans l'analogie thomiste (4). Bien que l'être, à cause de son contenu très vague, soit un peu moins impropre que les autres concepts à désigner Dieu (affirmant moins, il sera moins déformant), il n'a cependant en lui-même aucune valeur significative ou représentative (5). L'*ens* commun, tel qu'il entre en notre pensée, désigne soit l'essence actuée par l'existence distincte, soit l'existence acte d'une essence, et c'est en ce sens que « *actus et potentia dividunt ens commune : sed absit hoc a magno Deo* » (6).

Toute similitude ainsi rejetée, il faudra trouver ailleurs une explication ou un fondement à l'analogie. Ce fondement, pour le P. Sertillanges comme pour le P. Garrigou-Lagrange, sera l'analogie de proportionnalité (7), dont le schème est le suivant :

$$\frac{\text{Homme}}{\text{Intell.}} = \frac{-\infty}{\infty}$$

Or, de l'infini nous ne savons rien. Mais, tandis que le P. Garrigou-Lagrange prétendait avoir une connaissance analogue de l'infini, — encore qu'il fût impuissant à la justifier, — et donnait ainsi un sens au rapport $\frac{\infty}{\infty}$, le P. Sertillanges refuse à l'intelligence humaine toute connaissance, si lointaine qu'elle puisse être, de la nature de l'infini. Il ne peut, pense-t-il, déclarer qu'une chose, c'est que Dieu est l'ineffable, l'Inconnaissable. Quant au rapport du fini à l'infini, ce ne pourra

---

(1) Dans son *S. Thomas d'Aquin*, t. I, p. 183-190, qui date de 1910, le R. P. SERTILLANGES a légèrement amélioré la théorie de l'analogie qu'il avait développée en 1906 dans la *Revue de Philosophie*. Encore que nous ne puissions nous défendre de constater une trop réelle continuité entre ces deux exposés, et que la doctrine du « *S. Thomas* » ne nous semble pleinement intelligible qu'en fonction des principes défendus par les articles, nous ne voudrions nullement proposer les critiques qui vont suivre comme visant la pensée actuelle de l'éminent auteur. Nous prendrons la doctrine des *articles* d'un point de vue strictement objectif, telle qu'elle se présente à nous dans sa teneur brutale. Ces articles, en effet, constituent un document permanent qui vaut d'être étudié pour lui-même ; et, avouons-le sans ambages, quand bien même leur auteur les renierait aujourd'hui complètement, ils reflètent la pensée de plus d'un contemporain : n'en est-ce pas assez pour qu'ils soient examinés avec soin ?

(2) *Revue de philosophie*, 1906, t. I, p. 150, 160 ; t. II, p. 176.

(3) *Ibid.*, t. II, p. 164 sq.

(4) *Ibid.*, t. I, p. 150 et 159.

(5) *Ibid.*, t. I, p. 142, 144.

(6) *Ibid.*, t. II, p. 178 ; t. I, p. 144, etc.

(7) T. I, p. 159-160. Dans son *S. Thomas*, t. I, p. 27 et 28, l'auteur affirme à nouveau nettement que l'idée et l'analogie de l'*être* n'ont de sens que dans les *Catégories*.

être que celui de l'émanant à l'émané (1) et donc pour fonder l'analogie de proportionnalité, le P. Sertillanges, comme le P. Garrigou-Lagrange, invoquera la causalité. Mais alors que le P. Garrigou prétendait par la causalité arriver à une certaine connaissance de Dieu en vertu de l'axiome « omne agens agit simile sibi », le P. Sertillanges, fidèle à ses principes et considérant que Dieu n'est *agens* que dans un sens totalement indéfinissable pour nous, ne se permet pas d'appliquer l'axiome. Nous ne savons que ceci : notre nature déficiente exige une source première (2) et les conditions de notre pensée nous obligent à dire qu'il faut que la source d'être soit, et qu'elle soit ce qu'elle doit être pour être source d'être, les mots « être, soit, source » ne répondant plus à aucun concept (3).

Tout ce qui vient d'être dit s'applique non seulement à notre connaissance de la nature divine, mais également à ce que nous pouvons savoir de son existence. Ici nous laissons la parole à l'auteur :

« Quand nous portons sur Dieu un jugement d'existence, nous ne prétendons nullement le mettre au rang des existants, lui attribuer l'être ainsi qu'une qualité qu'il possèderait en commun avec ses créatures. Dieu n'*est* point en ce sens-là ; s'il *était*, on ne pourrait plus le déclarer source d'être. Ce qu'on entend poser quand on écrit : *Dieu est*, c'est simplement la vérité d'une proposition ; le mot *être* y est introduit uniquement comme copule, et l'on sait bien que, pris ainsi, le mot *être* n'a pas de contenu positif ; la preuve c'est qu'on l'emploie à propos de quoi que ce soit, même du néant, même de la privation, comme quand on dit : la cécité *est*, le néant *est* inférieur à l'être. L'être de Dieu, ni par conséquent son essence n'ont donc besoin d'être atteints par l'esprit pour que cette proposition : *Dieu est* soit vraie et démontrée de façon rigoureuse. Il suffit que, sur le terrain choisi pour la démonstration, exemple celui du mouvement ou de l'ordre, ou de la vérité, ou en général de l'être, la nécessité d'un dernier recours et par conséquent d'une première source s'impose. L'affirmation posée en conséquence sera vraie, sans avoir besoin de qualifier Dieu en soi et non pas même au titre d'*être* ; elle ne le définira que *précisément en tant que principe*, sous les auspices et sous la médiation exclusive de ses effets. Elle sera négative en tant que valeur de définition ; elle ne sera positive qu'à titre d'expression de l'insuffisance du monde, de la nécessité corrélative d'un ultime support » (4).

B. CRITIQUE. — Il serait trop aisé de tirer de cet exposé les conclusions suivantes, que nous nous contenterons d'indiquer sans y insister davantage :

*a*) Cette doctrine est l'aboutissant rigoureux du principe que l'analogie de proportionnalité est la seule et ne suppose pas, comme antérieure à elle, la similitude.

*b*) Le principe en vertu duquel la similitude est repoussée, est cette

(1) T. II, p. 176.
(2) V. g. t. I, p. 143 ; t. II, p. 168 et passim.
(3) T. II, p. 177, 173, etc.
(4) *Saint Thomas d'Aquin*, t. I, p. 141-142. L'auteur a cru bon de renforcer le texte qu'on vient de lire avec trois références à S. Thomas ; formalité vaine en l'espèce et dont il aurait pu se dispenser.

affirmation absolument fausse que l'*ens* commun objet de l'intelligence est enfermé dans les catégories et donc n'est pas transcendental. S'il en était ainsi, il en sortirait logiquement que Dieu serait totalement inconnaissable, même pour ce qui est de la question *an est*, que son nom serait absolument vide de signification et que, par rapport à lui, les principes premiers de contradiction et de raison suffisante, ne régissant que l'*ens* commun, perdraient toute valeur. D'où cette conclusion qu'on ne pourrait même pas se permettre vis-à-vis de Dieu le minimum de spéculation auquel se livre le P. Sertillanges autour de la métaphore de la *source*. Ce qui fait aboutir à un agnosticisme radical.

*c*) Sans nous attarder davantage à étudier la pensée de S. Thomas qui, sur l'analogie tout au moins, est restée à coup sûr inachevée et incomplète, constatons qu'après avoir reconnu explicitement que, selon le Docteur angélique, l'analogie fondée sur la causalité, suppose une certaine ressemblance (1), tout le travail du P. Sertillanges tend à établir que celle-ci est impossible. Pour lui, si saint Thomas « peut paraître parfois le concéder (qu'il y a ressemblance), c'est qu'il est difficile surtout en théologie et en religion où les nécessités pratiques du langage vous entraînent, de se tenir toujours sur la fine pointe des distinctions philosophiques » (2). Nous n'ignorons pas que, pour le P. Sertillanges, la ressemblance implique une « participation commune, *de plano*, à une notion quelconque », définissable en elle-même au sens rigoureux et donc se ramène à l'univoque ; dès lors admettre une ressemblance entre Dieu et la créature impliquerait une réelle communauté de nature entre l'être infini et l'être fini, par quelque endroit, ce qui entraînerait le panthéisme. On comprend dans ces conditions que l'éminent auteur repousse avec énergie toute idée de ressemblance ainsi entendue. Mais s'il faut lui accorder ce point, il n'en reste pas moins qu'entre cette espèce de similitude parfaite et univoque et l'Ignotum X pur, sa théorie ne laisse place à aucun milieu : elle aboutit dès lors pour ce qui est de notre connaissance de Dieu à l'agnosticisme pur.

*d*) Le P. Sertillanges, en posant que *Dieu est*, ne prétend nullement « lui attribuer l'être ainsi qu'une qualité qu'il posséderait en commun avec ses créatures ». S'il s'agit d'un acte d'être qui conviendrait univoquement à Dieu et à l'être fini, rien de plus certain. Mais il y a loin de là à ne reconnaître au mot *est* dans ce jugement d'existence : *Dieu est*, que la valeur de la copule. Aucun logicien, aucun métaphysicien ne pourra jamais souscrire à pareille confusion. La copule, dans le jugement, exprime la synthèse mentale du sujet et du prédicat (3). Dans un jugement d'existence, elle traduira l'appartenance du prédicat « existant » au sujet quel qu'il soit. La proposition *Dieu est* ne sera vraie que si l'existence appartient bien réellement à Dieu et elle équivaudra à ceci : *Dieu est existant* ou *Dieu est l'existence*. La réduire à un sujet et à une copule sans l'attribut d'existence, c'est aussi bien poser une formule qui, très certainement « n'a pas de contenu positif », mais qui, par le fait même, n'a pas d'objectivité du tout et ne

(1) *Revue de philos.*, 1906, t. I, p. 140.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 159.
(3) *Sur la signification de la copule logique d'inhérence*, voir un excellent article du P. VOISINE dans la *Revue de philosophie*, 1923, p. 394 sq.

signifie rien. Il n'y a pas à vouloir démontrer le néant. Le problème de l'existence de Dieu, ramené à ces termes, est, au sens strict, un pseudo-problème, *chimæra bombinans in vacuo ;* et tenter d'affirmer de Dieu quelque chose, fût-ce de ne le définir qu'en tant que principe, « sans avoir besoin de le qualifier en soi, non pas même au titre d'être », c'est manifestement ne pas s'entendre. A procéder ainsi, il est impossible non seulement de rien savoir de la nature de Dieu, mais encore et surtout de savoir s'il existe à quelque titre que ce soit, et donc s'il est principe et source en quelque sens vrai que ce soit. On n'évitera cet abîme qu'en admettant l'analogie première de l'être, et l'on nous dispensera ainsi : a) de discuter le sens de la proposition « la cécité est », où le sujet désigne non un être, mais une privation et où le verbe *est* pose non pas l'existence de la privation, mais un sujet réel ou non, de qui on peut l'affirmer ; b) de rechercher si l'existence pour le R. P. n'aurait pas même valeur que pour Kant.

## IV. **La proportionnalité et la relation aux effets semblables.**

Etant donné ce qui précède, on comprendra que nous estimions vaine toute tentative qui prétendrait, fût-ce en corrigeant le P. Sertillanges, fonder l'analogie « proportionaliter una » sur le rapport des effets, identiques ou semblables, à leur cause respective, sans supposer l'analogie de similitude.

*a) Elle restreint indûment les données mêmes du problème.* On pourrait, il est vrai, concevoir une intelligence qui se servirait de concepts analogues ainsi construits : mais celui dont se sert l'homme réel n'est pas à ce point dilué ou dégradé. Quand l'homme emploie les concepts d'*ens* ou *aliquid*, il les emploie pour représenter et désigner les objets dont il parle selon leur entité absolue et non pas selon on ne sait quelle relation fictive ou réelle *ad aliud* qui seule les réunirait sous le regard de l'intelligence. Une telle réduction est absolument arbitraire.

*b) De plus elle se résout tant par ce qu'elle avoue que par ce qu'elle tait, en pur agnosticisme.* En effet elle suppose que nous ne pouvons pas, par les concepts analogues, atteindre *directement* l'entité absolue des choses. Mais le procédé indirect auquel elle recourt pour atteindre cette entité n'est pas plus efficace et restera toujours forcément illusoire. La valeur des rapports que l'on fait intervenir ici ne peut dépasser celle de l'ordre logique pur que si ces rapports sont fondés sur l'entité absolue des êtres mêmes qu'ils sont censés nous faire connaître à l'exclusion de tout autre moyen.

Si nous ne connaissons pas en dehors de ces rapports la nature de la cause en elle-même, le rapport que les effets soutiennent avec elle ne nous fera pas dépasser la considération de l'effet, il ne nous renseignera aucunement sur la cause (cf. Sertillanges), et nous n'en saurons jamais rien.

Si au contraire on admet d'emblée le concept d'*ens* commun comme vraiment transcendental, c'est-à-dire représentant absolument tout ce qui est réel (1), nous savons au moins, en vertu de cette seule nécessité, que la

---

(1) Ce qu'on doit faire, puisque lui ajouter l'épithète prédicamentale ou finie reviendrait à nier que le principe de raison suffisante vaille de l'infini.

cause première est réelle et par conséquent représentée par notre concept d'*ens* commun ; nous savons que, pour elle comme pour nous, les principes premiers ont une valeur absolue, les seuls objets qui peuvent leur échapper devant être contradictoires à l'*ens*, ce que sûrement Dieu n'est pas.

V. **Une nouvelle théorie de l'analogie de proportionnalité.** — Très certainement conscient de toutes ces difficultés et persuadé que les solutions données par les PP. Sertillanges et Garrigou-Lagrange ne pouvaient aboutir, le P. Valensin a tenté une voie différente. Il l'a fait avec sa subtilité coutumière et nous ne saurions ici passer sous silence son très original essai (1). Après avoir exposé brièvement sa théorie, nous nous permettrons à son sujet quelques remarques critiques.

A. Exposé. — 1. Le point de départ de cette nouvelle théorie lui est commun avec l'école de Cajetan. Là où il y a analogie, dit-elle, aucune identité n'est possible ni partielle, ni totale dans les concepts ; d'autre part pas d'analogie possible sans unité : or celle-ci ne peut être constituée que par un rapport des concepts dits analogues à quelque chose qui n'est pas eux. « Ubi usurpatur analogia, conceptus sunt simpliciter diversi et unum secundum quid ». L'analogie, d'après cette manière de voir, dit donc essentiellement « proportionnalité ».

2. Mais comment concevoir cette proportionnalité et le rapport qui la fonde ? C'est ici que va poindre l'originalité de la solution. L'unité nous est fournie par l'équivalence fonctionnelle des différentes réalités qu'expriment les concepts analogues. Ce qui se peut illustrer par ces deux exemples : dans un bâtiment, les côtés, par rapport à la symétrie, jouent le même rôle que dans un oiseau les ailes par rapport à la symétrie :

$$\frac{\textit{côté du bâtiment}}{\textit{symétrie}} = \frac{\textit{ailes d'oiseau}}{\textit{symétrie}}$$

Ou encore : l'espace tactile par rapport aux sensations kinesthésiques joue le même rôle que l'espace visuel par rapport aux sensations kinesthésiques :

$$\frac{\textit{espace tactile}}{\textit{sensations kinesthésiques}} = \frac{\textit{espace visuel}}{\textit{sensations kinesthésiques}}$$

Dans le premier cas, nous avons le type de l'analogie extrinsèque, dans le second celui de l'analogie intrinsèque.

D'où cette conclusion : « diversité dans la nature, équivalence dans la fonction, tels sont donc les deux éléments qu'on trouve au fond de l'analogie » (2).

3. L'analogie étant ainsi définie, l'auteur nous fait connaître ses conditions. Il en énumère trois :

*a*) Encore que l'unité du concept analogique ne soit pas celle du concept univoque, l'analogue suppose un *concept univoque*. Soit la proportion

(1) *Revue apologétique*, 15 décembre 1921, p. 321-343.
(2) *Loc. cit.*, p. 324.

$$\frac{X}{C} = \frac{B}{C}$$

Dire que le dénominateur C doit être strictement commun, c'est-à-dire univoque, c'est simplement reconnaître que « le rôle de la proportion est essentiellement de rapporter deux différentes natures (X et B), dont une seule est directement connue, à un *effet identique* ; et c'est à cette condition seulement que la proportion se trouve définir une propriété ou *fonction commune* suivant laquelle s'équivalent X et B. Le concept qui exprime X et B en tant qu'ils s'équivalent, c'est le concept analogue, concept commun, *unus secundum quid*. Si au lieu du dénominateur unique C, on avait des dénominateurs différents, il ne serait plus possible de déterminer X » (1).

*b*) L'analogie suppose en outre un *concept* parfaitement *propre*. « Si B était lui-même analogue, il faudrait arriver à lui trouver un fondement dans un dernier concept, qui, lui, fût propre. Car l'analogie, de par sa nature, ne peut être un point de départ » (2).

*c*) Elle suppose enfin un *rapport* identique, X ne pouvant être considéré comme l'équivalent de B, si son rapport n'est pas le même.

Ces trois conditions, si elles sont vérifiées, doivent écarter toutes les difficultés que le P. Sertillanges faisait au schème de Cajetan et auxquelles lui-même n'avait rien à substituer.

4. Reste l'application de toute cette théorie au concept d'*ens*. Pour ce faire, le P. Valensin va envisager l'*ens* au double point de vue de l'essence et de l'existence.

Du point de vue de l'*essence*, sa solution consiste à établir, comme nous le développerons plus loin, que l'être-Pensée et l'être-Corps réalisent communément et dans le même sens une *idée*, mais que cette idée réalisée est *a parte rei* simplement diverse.

Du point de vue de l'*existence*, la solution est plus compliquée et revient à ceci. L'existence, c'est-à-dire ce qui fait que l'être est, diffère essentiellement en Dieu et dans la créature, puisque l'existence est en Dieu ce qu'il *est* et dans la créature non pas ce qu'elle est, mais une réalité qu'elle *a* : le premier caractère de l'analogie qui est la diversité de nature, est ainsi vérifié. Quant au second qui est l'équivalence de la fonction, il ne l'est pas moins, puisque l'existence, dans l'être incréé et l'être créé, joue une fonction identique par rapport à un terme strictement unique, c'est à savoir le *néant* : « si l'on considère l'existence, non plus selon sa manière d'être en elle-même, mais abstraitement, et dans sa fonction qui est d'exclure le néant, elle apparaît comme manifestement identique à elle-même dans tous les cas, puisqu'elle est alors exclusivement *ce qui fait que l'être n'est pas rien* ».

Grâce à ce terme de néant auquel l'existence est rapportée, toutes les conditions énumérées plus haut vont se trouver réalisées : le concept de néant auquel l'être (*ens*) est rapporté quant à son existence, sera bien *univoque*, étant toujours *identique à soi*, de quelque façon qu'on l'obtienne ;

(1) *Ibid.*, p. 328.
(2) *Ibid.*, p. 329.

de plus le rapport de l'être, quel qu'il soit, à ce néant sera toujours, lui aussi *identique ;* enfin le concept d'existence, « ce qui fait que l'être n'est pas rien », devra être considéré comme un concept *propre.*

Et ainsi se trouve constituée et expliquée tout à la fois l'analogie de l'être, de Dieu et de la créature.

B. Critique. — Il faut assurément reconnaître à cette solution le double mérite d'avouer les lacunes et les déficiences qui rendent la théorie cajétaniste, entendue au sens rigide de ses défenseurs modernes, absolument impossible ; et de faire droit aussi à quelques-unes des objections très fondées que soulève cette théorie. D'autre part si l'élégance et la simplicité étaient le critère universel de la vérité, on ne pourrait que donner à cette solution le premier prix : par ses qualités de clarté et par son brillant, elle l'emporte incontestablement sur toutes les autres. Mais ces mérites incontestables suffisent-ils à lui assurer crédit et vie ? et marque-t-elle un progrès ?

1. Les *points de départ* de la théorie ne nous paraissent tout d'abord nullement justifiés.

*a*) Que l'analogie, de par sa nature même, ne puisse être un point de départ, c'est ce que ne discute même pas l'auteur, mais ce qu'il tient pour évident ; de plus, à ses yeux l'analogie même entraîne, en tant que telle, la proportionnalité. Ces deux présupposés ne sont-ils pas à tout le moins arbitraires et gratuits ? et ne considèrent-ils pas comme accordé précisément ce qui est mis en question par les adversaires de la proportionnalité ? S'il en est ainsi, nous voilà évidemment en mauvaise posture pour faire avancer le problème.

Loin de servir de point de départ, ces présupposés devraient bien plutôt être un point d'arrivée et la conclusion de toute la discussion présente. On ne les aura justifiés que dans la mesure où l'on aura établi que l'analogie comporte en effet nécessairement une proportionnalité et ne peut s'expliquer que par ce moyen, à l'exclusion de tout autre : or c'est ce qui n'a absolument pas lieu. Tant que l'on n'y aura pas réussi, et que l'on n'aura pas répondu aux difficultés que nous avons opposées à une telle conception, la thèse qui met entre le concept premier d'*ens* et la réalité un rapport de convenance imparfaite, et qui considère l'analogie comme une notion première irréductible, au même titre que les notions d'identité ou univocité et de négation, demeurera non seulement probable, mais ferme.

*b*) D'autre part, nous avons peine à comprendre comment les conditions posées en principe par cette théorie nouvelle comme nécessaires à constituer l'analogie, sauvegardent cette analogie même et ne doivent pas entraîner fatalement, si elles étaient vérifiées, une univocité parfaite. Des rapports univoques à un terme univoque donnent nécessairement comme résidu un concept univoque et donc, s'il s'agit de Dieu et de la créature, on sera entraîné à appliquer à l'un et à l'autre une notion qui, n'étant pas analogue par elle-même, vous les fera penser tous deux univoquement et qui dès lors ne saurait à aucun titre expliquer l'analogie des deux analogues, à moins évidemment que l'on ne suppose ceux-ci déjà analogues par eux-mêmes indépendamment du rapport ! Mais, dans ce cas, le rapport ne sert plus à

rien, l'analogie lui est antérieure, et nous retombons dans l'explication que nous avons développée plus haut.

Quoi qu'il en soit de ces préliminaires, abordons tout de bon l'analogie de l'être en Dieu et dans la créature ; n'est-ce pas cela seul qui est intéressant pour nous ?

2. Sans parler d'explication qui s'impose à l'exclusion de toute autre et dont il n'est pas ici question, — celle qui nous est proposée par le P. Valensin peut-elle au moins revendiquer le bénéfice d'une plus grande probabilité que celles qu'elle prétend remplacer ? A cette question il nous semble difficile de répondre affirmativement et nous allons en toute liberté dire pourquoi.

*a*) Si nous considérons le problème de l'analogie du point de vue de l'*esse* tel qu'il est résolu par le P. Valensin, nous avouerons sans ambages que nous ne voyons pas comment l'auteur construit son analogie d'une manière efficace. L'éminent philosophe voudrait en effet fonder son analogie de proportionnalité de l'*esse* sur une relation univoque qui serait l'opposition au néant. Mais pour cela, il faudrait que son idée de néant eût une valeur, si l'on peut dire, toujours identique à elle-même et strictement univoque : ce qui, malheureusement pour le système, ne se vérifie pas (1). Un néant qui ne peut être pensé — dans la mesure où il est en effet pensé, — sans absurdité, n'est pas identique à un néant qui peut être pensé raisonnablement. Or le néant de l'existence de l'être nécessaire, en tant qu'il est objet de pensée et de jugement, ne signifie absolument rien, c'est l'absurde pur ; le néant de l'existence de l'être contingent a, au contraire, un sens comme néant et peut être pensé sans absurdité (2). Dès lors on ne peut dire que l'existence considérée « abstraitement dans sa seule opposition au néant » est identique à elle-même chez l'être nécessaire et chez l'être contingent ; manifestement elle est différente chez l'un et chez l'autre, le terme auquel on l'oppose n'étant pas le même. De ce chef l'une des principales conditions exigées dans le présent système pour réaliser l'analogie, c'est à savoir une relation univoque à un terme univoque, ne se trouve pas vérifiée.

A cette difficulté peut-être fera-t-on une réponse dans le genre de celle-ci : « Dire que Dieu s'oppose au néant comme la créature s'oppose au néant,

---

(1) Nous traitons plus bas *ex professo* du néant à propos de l'être de raison ; force nous est ici d'anticiper un peu.

(2) En d'autres termes le néant qui répond à l'être nécessaire et infini n'est pas le même que le néant qui répond à la négation de l'existence contingente. Le premier n'a pas de sens et ne peut entrer dans un jugement vrai, le second tout au contraire. Et cela se comprend de reste : le néant, pour autant qu'on peut en parler, s'appuie à l'être dont il est la négation. Si donc, là où il y a négation de l'être, l'être qui est nié n'est pas le même de part et d'autre, il sera impossible d'affirmer la moindre identité entre les deux. Le néant de la quantité n'est pas identique au néant de la qualité ; de même le néant de l'existence finie et participée (dans la créature) n'est pas le néant de l'essence (qu'est l'existence de l'être infini). Sans doute, *negationes stant in indivisibili* en ce sens qu'il n'y a pas de milieu ni d'état intermédiaire pour une réalité qui est niée, entre être et n'être pas *simpliciter ;* mais l'axiome ne serait plus du tout vrai, si l'on voulait lui faire dire que toutes les négations s'équivalent. Ici nous sommes absolument avec le P. Garrigou-Lagrange combattant le P. Belmond.

est bien exprimer une identité de rapports, car il est aussi nécessaire que l'être nécessaire qui est s'oppose au néant et donc *soit*, qu'il est nécessaire que l'être contingent qui est s'oppose au néant et donc *soit*. Peu importe que la nécessité soit absolue dans un cas et hypothétique dans l'autre : la vérité affirmée est dans les deux cas de même nature, pour autant que vous vous contentez d'opposer ces deux êtres au néant ».

A quoi nous répondons à notre tour qu'il n'en est pas du tout ainsi dans le plan *métaphysique* qui est le seul intéressant pour le philosophe. Sans doute ces deux propositions : « l'être nécessaire s'oppose au néant, l'être contingent s'oppose au néant », peuvent avoir dans l'ordre de la prédication *logique* le même sens, et par là nous donner précisément ce que Scot requiert pour son univocité de l'être, c'est-à-dire ce qui est suffisant pour opposer *dans le discours* l'être au néant. — Et sans doute aussi, croyons-nous, cette nouvelle théorie, dans la mesure où elle est admissible, devra se ramener purement et simplemnt à l'univocité de Scot. Mais cette univocité Scotiste, d'ordre exclusivement logique, laisse intact le problème réel et métaphysique de l'analogie, elle ne résout rien, comme nous l'avons montré plus haut.

Pressentant bien ces difficultés et tenant à les devancer, le P. Valensin écrit : « Idée véritable ou pseudo-idée, toujours est-il que, parlant de néant, (la pensée) sait chaque fois ce qu'elle dit. Il faut ajouter : et elle dit toujours la même chose ; car de quelque manière qu'on l'obtienne, par la négation du nécessaire ou par celle du contingent, *le néant est toujours identique à soi*. S'il est vrai qu'un néant de corps diffère d'un néant d'esprit, et un néant de créature d'un néant de Dieu, c'est que tous ces néants ne sont pas le *néant*, lequel est nécessairement, et, l'on peut dire, uniquement le néant de tout » (1). — Loin de lever l'énigme de l'analogie, cette explication nous paraît bien plutôt la compliquer davantage. Pour avoir un élément univoque à quoi opposer les différents attributs de Dieu et de la créature, il faut, comme le dit bien l'auteur, faire appel non pas aux différents néants des êtres, mais au néant de tout, au néant pur. Mais il faudrait aussi que ce néant pur et simple pût être considéré comme un concept légitime et qu'à ce titre, il tombât (quoique purement négatif) sous les principes premiers de la raison qui régissent l'être (2) : faute de quoi la construction élevée sur lui sera parfaitement inconsistante, ou plus exactement nulle. Or, nous l'avons montré plus haut, le concept de néant *pur* ne comprend pas seulemen le néant du contingent, mais aussi celui du nécessaire ; à ce dernier titre il est simplement absurde et ne s'accommode, ou n'est susceptible d'aucun prédicat légitime, il ne tient pas. Supposer que ce néant pur pourrait, dans l'abstrait, prescinder en quelque sorte de ses applications, c'est à savoir le néant du contingent et le néant du nécessaire, — et que, à cet état de précision, il n'est pas absurde et par suite est identique à lui-même, c'est se payer de mots. S'il est utilisable et a une valeur conceptuelle quelconque, il

(1) *Revue apologétique*, loc. cit., p. 333.
(2) Cf. S. Thomas, *I Dist.* XIX, q. 5, a. 2, ad 1.

pourra prescinder de ses inférieurs, mais de telle sorte cependant que, sans les représenter, il ne les *exclue* pas de son extension. Or, pour autant que l'idée de néant pur prétend ne pas être absurde, mais « pensable », elle doit *exclure* de son extension le néant du nécessaire, sa définition ne pouvant aucunement le signifier et rester en même temps légitime. Cette remarque, à notre humble avis, est d'autant plus décisive contre la théorie dont nous nous occupons que l'unité et l'identité de la notion de néant est recherchée par elle précisément pour établir le rapport d'analogie entre l'être contingent et l'être nécessaire. Si donc il est avéré que cette notion, pour être objectivement une et identique, doit exclure positivement toute possibilité d'application à l'être nécessaire, il suivra qu'elle ne pourra en rien fonder l'analogie cherchée.

Poursuivant son exposé, le P. Valensin se pose à lui-même cette objection qui en effet est manifeste : « il peut sembler étrange de passer par le néant pour définir l'être, puisque, l'affirmation précédant toujours la négation, l'être se conçoit avant le néant qui, lui, ne se peut concevoir que par opposition à l'être ». Et l'auteur de répondre : « Mais il ne s'agit pas de nier cette vérité évidente. Ce que nous soutenons, c'est simplement ceci : que, pour arriver à un concept d'être qui puisse être commun, la pensée use d'un détour, elle abandonne pour un temps le concept que, spontanément, elle a formé au contact des choses, elle le vide et se donne ainsi l'idée du néant... Une fois en possession du concept *univoque* de néant, la pensée retourne à l'être... Elle en obtient alors, *par rapport au néant*, un autre concept, bien pauvre, il est vrai et bien abstrait, mais qui, justement à cause de cela, est d'une application universelle. Il faut admirer là une des ruses, un des stratagèmes de la pensée ».

Nous avouons candidement ne pas voir comment cette réponse répond à la difficulté, ni comment cette « ruse », ce « stratagème de la pensée » est digne d'admiration : nous n'y voyons pour notre part que pétition de principe et mirage verbal. — Une explication qui se fonde sur une ruse de l'esprit est une explication par laquelle l'esprit pourra bien essayer de se donner le change à lui-même et l'illusion qu'il s'explique quelque chose ; ce ne sera pas moins essentiellement une explication illusoire et toute factice. L'on concède qu'on ne peut parler du néant ni définir le néant que par l'être, — et ceci est bien en effet de toute évidence. Mais le néant étant ainsi défini et nous donnant comme résidu le rien absolu, de quel droit le reprendra-t-on pour définir par lui l'être, c'est-à-dire par la négation de ce même néant ? et que pourra bien être le résidu objectif de cette nouvelle opération ? La double négation, que suppose celle-ci, *ou bien*, puisqu'elle porte sur le néant, ne nous laissera pour ainsi dire entre les mains que le vide pur : mais alors il devient impossible de fonder sur elle quelque unité que ce soit, le rapport au néant pur ne pouvant donner au vrai qu'un néant de rapport et donc zéro de connaissance ; *ou bien* elle nous donnera un contenu de pensée positif, lequel sera nécessairement de l'*ens*, et même ne sera que cela, l'*ens* au degré extrême d'abstraction et « désessencié » : mais alors la question se posera immédiatement pour cet *ens* de son analogie ou de son univocité, et nous serons de nouveau au rouet. Si on le dit, en ce cas, analogue, c'est l'analogie re-

connue d'emblée comme première et le point de départ fondamental de la théorie simplement abandonné ; si on le dit univoque, nous nous retrouverons sans doute en pays connu, c'est-à-dire en plein scotisme, mais ce sera pour ne rien expliquer du tout au point de vue métaphysique, ou pour tomber dans tous les inconvénients de l'univocité proprement dite.

Que telle soit bien l'alternative à laquelle se trouve acculée cette nouvelle théorie, c'est ce que nous paraît confirmer nettement l'instance suivante de son auteur : « on n'a besoin pour définir l'être que de ce qu'il y a de négatif dans l'opposition au néant ». Si l'être n'est formellement que du *négatif* pur, il faudra le dire identique au néant, ce qui n'est certainement pas la pensée du R. Père ; s'il est du *positif*, ce positif, — résidu d'une double négation, le « non non-être », — sera précisément cet *ens rationis* cet être purement logique de Scot qui ne nous avance à rien, ou l'être métaphysiquement univoque qui nous conduit droit au panthéisme.

*b*) Si maintenant, à la suite de l'auteur, nous envisageons l'analogie de l'être du point de vue de l'*essence*, nos réserves ne seront pas moindres. Pour fonder l'analogie à ce point de vue, il faudra selon la théorie générale du P. Valensin, que l'on puisse ramener à l'unité les essences les plus disparates, en montrant qu'elles soutiennent un rapport identique à un terme identique, univoque. Ce terme identique, dans le cas, sera l'*idée ;* le rapport à ce terme identique consistera en ce que tout être, Pensée ou Chose, sera constitué *essence* par une idée, réalisera une idée. Mais ce rapport identique n'empêchera pas ces êtres, en tant qu'essences, d'être simplement différents en eux-mêmes. L'essence première infinie, Dieu, est constituée par une idée qui est simplement lui-même ; l'Être-Pensée fini est constitué par une idée qu'il participe ou réalise sans mélange de négation de cette idée ; l'être-chose réalise ou participe cette idée avec un mélange d'opposition ou de négation de cette idée.

Mais écoutons l'auteur. Après avoir exposé les solutions du problème de l'être défendues par le dualisme naïf qui admet « l'altérité pure et simple entre Dieu et la créature, ou dans l'intérieur de la Création entre l'esprit et le corps », puis par le monisme matérialiste et le monisme idéaliste qui admettent que le concept d'être est univoque et ramènent tout, le premier à l'être-matière, le second à l'être-pensée, le P. Valensin nous propose la solution, qui est la sienne, du Dualisme critique, c'est-à-dire de « ce qu'on pourrait appeler le Spiritualisme ». Et voici comme il s'exprime (1) : « Il y a l'être-Pensée et l'être-Chose (2). Entre ces deux sortes

(1) *Revue Apologétique*, loc. cit., p. 336.

(2) Nous serions fortement tenté d'arrêter l'auteur dès cette première phrase. A la date où le problème de l'analogie vient se placer dans la philosophie, il ne faut parler que d'*être* au sens strict, de ce qui est unanimement reçu comme tel par tous les philosophes, c'est-à-dire de ce qui, sans équivoque, est *aptum esse* sous l'angle précis où on le considère. Or, l'être-Pensée (même avec un grand P) n'est pas cela du tout ; même en admettant (ce qui ne peut être que l'aboutissant d'une longue discussion) que la *forme* est de la pensée réalisée, il resterait que cette pensée, par rapport à sa réalisation, n'est pas dans les termes d'une essence possible par rapport à son existence, mais bien plutôt dans ceux d'un exemplaire idéal par rapport à l'être que cet exemplaire représente. Nous sommes donc en-

d'être, le dualisme critique met une différence qui n'est pas seulement de degrés, mais de nature ; il nie toute continuité réelle entre le corps et l'esprit ; et par là s'oppose à l'un et l'autre monisme et se rapproche du dualisme naïf ; mais il se sépare de ce dernier en ce qu'il considère les deux types extrêmes de l'être comme également constitués par une *idée*. C'est une idée qui fait de l'être-Pensée une essence ; une idée encore, qui fait une essence de l'être-chose ; et, considéré sous cet aspect, à ce degré d'abstraction, l'idée réalisée comme esprit ne diffère pas de celle réalisée comme corps ».

Elle ne diffère pas en ce que toutes les deux *sont une idée*, au sens de Platon et surtout d'Aristote (εἶδος), comme précise l'auteur, c'est-à-dire une forme, « forme objective, réelle, indépendante par conséquent d'un esprit qui la représente » ; elle ne diffère pas et toutes deux sont univoques logiquement en ce qu'à cette question : « l'être spirituel et l'être matériel sont-ils une idée ? » il faut répondre *oui*, pour l'un comme pour l'autre. Nous avons donc bien un terme commun : les deux êtres *réalisent une idée*. Mais cela suffit-il ? et de ce que ces deux êtres sont *dits* une idée, aurons-nous par là un terme vraiment un, d'une unité objective suffisante, au sens même du P. Valensin, pour fonder l'analogie ? A cette question, il ne nous paraît pas que l'on puisse répondre par l'affirmative.

Pour le R. Père, ce qui est strictement un, dans cette analogie, c'est l'idée comme telle. Mais il nous semble que cette unité attribuée à l'idée prête à une grosse équivoque. Nous prétendons bien que l'idée, comme telle, a une unité, mais que précisément elle n'a cette unité que sous le rapport où elle n'est pas constitutive d'essence. On peut en effet distinguer l'idée, acte de pensée, réalité ontologique, — et l'idée terme de pensée, forme objective. L'idée est une sous le rapport de la réalité ontologique en tant que réalité spirituelle, c'est-à-dire soit idée divine se confondant avec l'intelligence divine, soit l'idée de la créature, accident spirituel de l'intelligence créée (1). Mais sous ce rapport, elle n'a rien à voir avec la question présente et le P. Valensin, à bon droit d'ailleurs, la met complètement hors de cause.

Reste l'idée-forme objective, terme de pensée. De ce point de vue, d'où viendra aux idées que réalisent l'être-Pensée et l'être-Chose l'unité que réclame la théorie en question ? Simplement de ce que l'idée en tant qu'idée pose

---

pleine équivoque ; l'être-pensée n'est pas *primario* l'un des inférieurs de l'être, *ens*, analogue. Dans le plan vrai, il n'y a comme inférieur de l'être au sens qui nous occupe que l'être-*chose*, « chose » étant entendu au sens transcendantal des anciens, *res* ; et cet être-chose se subdivise en nécessaire et contingent, spirituel et matériel... — Chicane de mots, objectera-t-on alors, puisque de toute évidence, l'auteur entend ici l'être-Pensée de l'être spirituel subsistant, et l'être-Chose de l'être-matériel. — Pas seulement chicane de mots. Que l'on assimile la chose à l'être matériel, passe. Mais l'assimilation de l'être spirituel à la pensée nous paraît infiniment scabreuse et grosse d'équivoques. De la pensée, réalité spirituelle qui est un être, on passera insensiblement à son idée qui n'est que dans l'esprit qui la pense et l'on sera tout proche de l'idéalisme. Le danger est trop prochain et trop certain pour que nous ne nous défiions pas de cette malencontreuse dénomination.

(1) Notons d'ailleurs que cette unité ne sera qu'une unité d'analogie. Dieu, l'esprit, l'idée, du point de vue de la réalité ontologique, sont des entités spirituelles et cependant analogues.

l'être (1) et elle n'est proprement telle qu'à la condition de poser l'être ; le fait d'être une Idée qui définit l'essence de l'être-Pensée et de l'être-chose tient donc et tire toute son unité de l'unité de l'être qu'ils réalisent. Or nous sommes précisément en train d'établir cette unié de l'être au titre de l'essence ; nous ne pouvons donc pas aller chercher le fondement de cette unité dans ce fait que l'idée pose l'être. Le cercle vicieux est évident. Par suite le rapport de l'être-Pensée et de l'être-Chose à l'idée n'est pas un rapport à un terme univoque, à quelque point de vue qu'on le regarde.

Veut-on la même argumentation sous une autre forme ? — Le schème général de l'auteur nous amène à ceci :

$$\frac{\text{Etre-Pensée}}{\text{Idée}} = \frac{\text{Etre-chose}}{\text{Idée}}$$

Or, dans ce schème l'Idée nécessairement équivaut à « intelligible », c'est-à-dire en définitive à « Etre » ou évidemment ne signifie rien. Mais « Idée » et « intelligible » ne valent absolument et ne s'équivalent que si l'on a d'abord établi la valeur de l'*ens* commun. Si ce qu'exprime ou réalise l'Idée est intelligible, c'est en effet parce que l'idée pose l'être. Donc, si l'être n'est pas d'abord lui-même ramené à l'unité avec une valeur positive, « intelligible » n'aura pas lui-même d'unité, ni donc l' « idée » ; sa valeur objective, au moins au titre de l'unité, demeurera en suspens, et le schème proposé ne nous fournira aucun élément objectivement et strictement un qui puisse fonder l'analogie cherchée. — Supposons d'ailleurs l'*être* ramené par une voie quelconque à l'unité, cette unité de l'être ne dépassera pas l'unité d'analogie et comme c'est elle qui fonde l'unité de la notion d'intelligible, cette dernière notion elle-même n'atteindra jamais à l'unité d'univocité réclamée dans le système pour fonder l'unité d'analogie.

C'est ce qui éclate, lorsqu'on fait l'application du schème à Dieu. Aussi bien le problème de l'analogie est intéressant avant tout en théodicée, lorsqu'il s'agit de justifier notre connaissance de Dieu et d'écarter tout agnosticisme (2). Or, dans le système qui nous occupe, nous devrons dire de Dieu qu'il réalise une idée, c'est-à-dire qu'il est intelligible, tout de même que la créature réalise une idée, c'est-à-dire est intelligible. Mais à quoi

(1) Nous entendons bien que cette expression appliquée à la théorie du P. Valensin est essentiellement réaliste. Si l'on est idéaliste, c'est l'idée qui prime l'être et qui la commande en tout ; l'être n'est que ce que le pose l'idée. Mais si l'on est réaliste, l'être est premier et l'idée est toujours conçue, ou comme identifiée à Dieu, ou comme en dépendance essentielle de Lui. Tel est le cas ici, l'idée qui pose l'être est une forme qui implique, qui dit l'être en dépendance avec l'Etre premier.

(2) Si nous pouvons appliquer à Dieu le concept d'être transcendantal, tous les raisonnements que nous pourrons ensuite construire à propos des attributs de Dieu garderont leur sens et vaudront dans l'ordre extraprédicamental. Si au contraire l'application de l'*ens* commun à Dieu ne réussit pas, toutes les notions, y compris celle d'être, et par suite les lois de l'être et de la pensée se trouveront cantonnées dans l'ordre prédicamental. Hors de celui-ci, toute application qu'on en voudra tenter à Dieu ne fera que répéter la question ; mais elle ne nous révèlera rien non seulement de la nature de Dieu, mais même de son existence, parce qu'alors les premiers principes, s'il est permis de s'exprimer ainsi, « bouclent dans le prédicament », comme nous l'avons montré plus haut contre le P. Sertillanges.

cela nous avancera-t-il ? puisque « intelligible » n'a d'unité et n'a un sens que par l'être, et que précisément nous cherchons si l'on doit comprendre ou non Dieu dans l'unité de cette notion, si cette notion est assez une pour nous permettre de dire quelque chose de Dieu quant à l'être. En admettant que le fait d'être intelligible équivaut au fait de l'être, et que ce fait vérifié par Dieu ne diffère pas du même fait vérifié par la créature, on se donne tout ce qui est en question et l'on ne voit plus du tout pourquoi le P. Valensin ne veut pas que l'analogie soit une donnée première : il le suppose lui-même sans s'en apercevoir. Outre ce fait abstrait de réaliser une idée, il faudra donc autre chose pour fonder cette analogie réelle du Créateur et de la créature ; il faudra qu'entre l'idée du Créateur et celle de la créature, il y ait une ressemblance intrinsèque, autrement dit que leurs essences se ressemblent en tant qu'elles sont essences, c'est-à-dire en tant qu'elles sont telles idées réalisées, non en tant qu'elles réalisent abstraitement une idée. Avec cette simple réalisation d'une idée comme élément commun d'analogie entre Dieu et la créature, en dehors de toute ressemblance au titre de l'être, nous ne trouvons que diversité et opposition : nous ne sortons pas de l'agnosticisme.

En bref, pourquoi privilégier ici ce fait abstrait de réaliser une idée, plutôt que celui d'être *ens* ? Il n'y a pas de raison de préférer le premier au second. De part et d'autre, l'élément univoque, unique, estimé nécessaire pour fonder l'analogie, se dérobe et à l'analyse s'évanouit.

Aussi regrettons-nous vivement que l'auteur qui à propos de l'être envisagé du point de vue de *l'esse* avait abordé de front l'analogie de Dieu et de la créature, n'ait pas tenté le même parallèle du point de vue de l'essence, et se soit borné à parler de l'être-Pensée et de l'être-chose sans autre précision. Nul doute, à notre avis, que la difficulté agnostique ne l'eût alors pressé de préciser, sinon de modifier sa théorie.

C. Conclusion. — La nouvelle théorie que nous venons de critiquer, ne semble donc nous apporter aucun élément nouveau de solution, malgré sa séduisante apparence et sa brillante exposition ; elle laisse intact, croyons-nous, le problème de l'analogie, sans l'avoir fait avancer.

VI. **L'analogie générale de l'être selon le P. Maréchal.**— 1. Dans le premier fascicule de son grand ouvrage sur *Le point de départ de la Métaphysique*, voici comment le P. Maréchal expose la thèse de l'analogie :

« Cette thèse exprime l'aspect objectif des conditions subjectives d'unité qui président à l'opération de l'intellect-agent. En effet, aucun objet n'est possible, dans notre pensée, que rapporté à l'unité totale de l'être. D'autre part, il est bien évident qu'un donné fini ne peut revêtir, pour forme immédiate d'unité, l'unité absolue de l'être : dès lors, la forme unificatrice particulière de ce donné consistera seulement dans une relation finie à l'unité absolue, ce qui est le fondement même de l'analogie de l'être.

« Au fond de chacun de nos concepts (« in exercitio » cuiuslibet apprehensionis intellectualis), se rencontre donc, d'après saint Thomas, outre cette relation indéfiniment multipliable à la quantité concrète, qui trahit le poids de la matière, une relation supérieure à un absolu transcendant.

Dans cette dernière relation, qui constitue la véritable unité intelligible du concept, les deux termes rapprochés, loin de pouvoir se confondre jamais en une sorte d'entité équivoque ou d'abstraction suprême, demeurent à la fois unis et opposés, comme un couple irréductible : le couple de l'Etre absolu et de la participation déficiente à l'Etre absolu, le couple de l' « esse imparticipatum » et de l' « esse participatum ».

« Puis donc que la « proportion interne à l'Etre absolu » fait l'essence même et la véritable unité intelligible des objets conceptuels (essences universelles), nous avions le droit d'affirmer que, d'après saint Thomas, l'opération synthétique de l'entendement mettait en œuvre l'unité absolue de la raison.

« Et puisque, d'autre part, cette même opération synthétique met en œuvre pareillement la matière concrète, comme terme d'une relation transcendentale de la forme perçue, on entrevoit dès maintenant, que l'Universel abstrait, objet propre de notre entendement, d'après les Thomistes, embrasse et relie les limites extrêmes du réel : la multiplicité pure (« matière première ») et la pure unité (« Etre absolu », « Acte pur ») (1).

Plus loin, l'auteur, sans traiter la question *ex professo*, donne de l'analogie telle qu'il la conçoit, quelques précisions comme celle-ci : « la connaissance analogique thomiste demeure toujours la « représentation » d'un objet *fini* et ne « signifie » l'objet transcendant qu'indirectement comme terme d'une relation » (2). Et encore cette conclusion qui achève le cahier : « Nous avons montré que l'impuissance de la philosophie de Duns Scot, et *à fortiori* de la philosophie d'Occam, à prouver, par voie rationnelle, l'absolue transcendance de Dieu, dérivait, en dernière analyse, de leur théorie du concept. Et nous affirmions que la théorie du concept était seule capable de fonder une véritable connaissance analogique du transcendant, c'est-à-dire une connaissance qui surmonte la limitation de l'entendement et discerne, dans notre pensée objective, une « signification » dépassant la « représentation » conceptuelle directe. Nous avouons sans peine que cette thèse thomiste, vraiment hardie, de l'analogie métaphysique, appelle une justification critique que nous n'avons point fournie encore. Car, si l'on prétend connaître la relation transcendentale d'analogie, si l'on croit pouvoir légitimement hausser la « signification » de certains concepts au-dessus de ce qu'ils « représentent » immédiatement, il faut bien tout de même, en vertu de la théorie thomiste de la connaissance, que le terme supérieur de l'analogie (l' « analogatum princeps ») — l'objet transcendant « signifié » quoique non « représenté » — soit présent en nous de quelque manière. S'il n'est pas « représenté » en nous selon sa forme propre, comment donc nous est-il présent ? comment offre-t-il prise à notre pensée ? » (3).

2. L'auteur n'ayant point apporté ses preuves et annonçant qu'il les produira plus tard, nous devons jusque là lui faire crédit. Aussi n'enta-

(1) *Le point de départ de la Métaphysique*, t. I, p. 79.
(2) *Ibid.*, p. 110.
(3) *Ibid.*, p. 156.

merons-nous pas la critique de cette nouvelle conception ; il nous suffit de l'avoir fait connaître.

Une seule remarque nous paraît devoir être consignée ici à ce propos. La théorie dont on vient de lire l'exposé exprime-t-elle une vérité d'ordre *ontologique*, ou une vérité d'ordre *logique* ? Dans le premier cas elle est évidente : il n'est pas de vérité qui n'implique une relation nécessaire à son fondement ultime, et nous ne pouvons rien connaître en fait ni de l'objet transcendant, ni de quoi que ce soit, si l'être transcendant n'est pas en nous de quelque manière. S'agirait-il au contraire de l'ordre *logique* de la connaissance et du contenu de celle-ci, on ne verrait plus alors comment nous ne serions pas amenés à faire passer toute notre connaissance par Dieu et à tout connaître en lui, ce qui est proprement la solution de l'ontologisme. Nous sommes évidemment assuré que cette dernière hypothèse n'est pas celle du R. Père ; aussi attendons-nous d'apprendre en quoi et comment cette solution résout au vrai le problème de l'analogie.

### § 3. L'analogie d'attribution et l'analogie de proportionnalité s'appliquent-elles au concept d' « ens commun » ?

1. Non, en vertu de la simplicité absolue du concept et de son unité qui exclut toute contenance implicite ou explicite d'inférieurs. La dépendance, la participation, la priorité que suppose l'attribution, n'appartiennent à aucun titre au concept d'*ens ut sic ;* et quand on applique la notion d'être à Dieu, aux créatures... en fonction de cette idée de dépendance, de participation, de priorité, ce n'est pas de l'être commun qu'il s'agit, mais de l'être déterminé dont parle la thèse V. D'autre part, la proportionnalité ne peut s'établir qu'en fonction de perfections déterminées et diverses que représente bien l'*ens ut sic* par similitude, mais qu'il ne contient pas. Pour ceux qui admettent que l'*ens* commun contient de façon quelconque implicite ses différences, ce même *ens* commun pourra se rapporter de lui-même différemment à ses inférieurs ; pour nous qui admettons une quasi *præcisio non mutua*, la question n'a pas de sens.

2. Autre forme de la réponse. L'*ens* commun n'est commun qu'à la condition de prescinder simplement de la manière dont il est possédé. Or, l'attribution et la proportionnalité expriment précisément cette manière dont l'être réalisé possède l'être commun : il faut donc les considérer comme supposant la différenciation de l'*ens* commun.

En d'autres termes, l'*ens* commun, sans contenir dans sa compréhension ni l'attribution, ni la proportionnalité, ni quelque autre différence, les représente cependant, et à ce titre, comme nous l'avons vu, peut être dit les contenir toutes dans son extension. Mais il les représente de telle manière que, dans l'application qui est faite de l'*ens* commun à un inférieur déterminé :

*a*) ou bien cet attribut *ens* est influencé par le sujet et plus ou moins égalé à lui : dans ce cas alors, il n'est plus attribuable tel quel à un autre

être déterminé, au moins comme *ens* commun et avec l'analogie propre à l'*ens* commun ;

*b*) ou bien, dans cette application, il restera purement et simplement l'*ens* commun : dans ce cas alors, il n'exprimera, il ne contiendra aucune des déterminations du sujet, de sorte qu'il pourra encore être attribué tel quel, à n'importe quel autre être.

En bref : si dans l'attribution à un sujet quelconque, l'*ens* commun est considéré comme signifiant une manière d'être particulière, il pourra bien alors être considéré par rapport à un autre inférieur suivant les relations de l'attribution et de la proportionnalité, mais il ne sera plus l'*ens* commun.

## § 4. L'ANALOGIE DE PROPORTIONNALITÉ ET LA DISTINCTION D'ESSENCE ET D'EXISTENCE.

1. Parmi les représentants modernes de l'école dite thomiste, les deux théories de l'analogie de proportionnalité et de la distinction d'essence et d'existence sont considérées comme fondamentales en métaphysique, et d'ailleurs indissolublement unies : l'une commande l'autre et tout de même que la distinction réelle nous permet d'éviter le panthéisme, ainsi l'analogie de proportionnalité nous fait seule échapper à l'agnosticisme. Dieu ne se confond pas avec la créature parce qu'en Lui l'essence est formellement l'existence, tandis que, dans la créature, l'essence et l'existence composent réellement. D'autre part nous pouvons affirmer et connaître quelque chose de la nature de Dieu en raison du rapprochement qu'il est possible d'établir entre les rapports réciproques de l'être fini et de l'être infini à leur *esse ;* l'opposition irréductible de ces rapports nous empêchera toujours de confondre le Créateur et la créature et cependant ceux-ci nous offrent, au milieu de leurs différences, une certaine similitude qui nous permet de les rapprocher et de les connaître l'un par l'autre.

2. Telle est la position de l'école dite thomiste. Mais comment et dans quelle mesure ces deux thèses sont-elles, ainsi qu'on le voudrait faire croire, « essentiellement connexes » ? Comment affirmer avec quelque apparence de vérité que la distinction réelle d'essence et d'existence dans la créature fonde l'analogie de proportionnalité ?

On a quelque peine, en effet, de prime abord, à démêler de quel secours peut bien être cette distinction réelle dans le cas présent. Parce que nous affirmons qu'en Dieu le rapport de l'essence et de l'*esse* est un rapport d'identité formelle, c'est-à-dire n'est pas un rapport du tout, et que, par contre, dans la créature l'essence est réellement distincte de l'*esse*, on ne voit pas comment on se trouve autorisé de ce chef à en déduire un rapport quelconque de ressemblance entre la créature et le Créateur, ni comment par suite on est en mesure de répondre en quelque manière à l'objection agnostique. Aucun point de contact, comme nous l'avons vu, n'apparaît entre les réalités comparées, si l'on n'admet déjà une analogie première, fondamentale. L'opposition radicale que semble suggérer la distinction

alléguée entre la créature et l'absolue simplicité et infinité divine inclinerait bien plutôt à penser, si l'on s'en tenait à ce stade, que ces réalités, créées et incréées, diffèrent totalement et qu'il n'y a entre elles rien de commun.

On ne sache pas d'ailleurs que l'ancienne école thomiste ait relié étroitement les deux thèses de la distinction réelle et de l'analogie, ni donc qu'elle se soit préoccupée de résoudre la difficulté précédente. A l'heure actuelle encore, un grand nombre de thomistes de la meilleure marque se refusent à les rendre solidaires et à faire dépendre l'analogie de la distinction réelle. Mais d'autres n'ont pas cette prudence et voici comment ils prétendent éviter l'écueil.

3. L'analogie de l'être impliquant nécessairement deux points de vue, celui de l'unité et celui de la diversité, il faut de toute nécessité assigner à cette opposition un fondement dans la réalité et ce fondement ne peut être autre qu'une distinction réelle ; cette distinction réelle sera celle de l'essence et de l'*esse*. En dehors d'elle l'analogie de proportionnalité serait inintelligible.

Tandis que le mouvement de la pensée de Cajetan lui faisait omettre de préciser l'élément commun qui fonderait l'unité du concept d'*ens* et s'en tenir presque exclusivement à la considération des *rapports* sans se préoccuper des termes qui y entrent, ses disciples modernes préoccupés avant tout de répondre à l'objection agnostique donnent à la description de l'*ens* : *id quod dicitur ab esse* la valeur d'une définition et entendent dans celle-ci l'*esse* à la manière d'une notion réellement *une*, de soi illimitée : positivement illimité dans le Créateur, l'*esse* est sans doute limité et différencié dans la créature, mais il ne l'y est pas *ratione sui*, de soi, car, *ratione sui*, c'est-à-dire par sa nature même, l'*esse* est un et infini. Sa limite et sa diversification ne saurait lui venir de lui-même, sous peine pour lui d'être et de ne pas être à la fois sous le même rapport, qui est précisément le rapport de l'*être* : elle lui viendra d'une réalité autre que lui-même et de sa réception dans une puissance qui le déterminera à être tel et le limitera en le diversifiant. Cette puissance limitatrice et diversificatrice sera l'*essence* ; par elle, et par elle seule, l'*esse* sera *formellement* limité et divers (1).

D'où cette conclusion que la raison métaphysique de la différence qui existe entre le Créateur et la créature est que l'*esse* du Créateur n'est pas reçu (est irreceptum), tandis que celui de la créature est reçu (est receptum) dans une puissance limitante. Du coup le panthéisme est évité, puisque la distinction entre le Créateur et la créature est maintenue rigide grâce à l'illimitation et à la limitation respective de l'*esse* ; mais du coup aussi, le Créateur et la créature s'exprimant ou se définissant par la relation à un même terme identique *ratione sui*, l'*esse* que nous pouvons atteindre directement dans la créature, quoiqu'à un stade fini et inférieur, on conçoit sans peine que notre connaissance de Dieu soit objective et non

(1) D'où la formule classique : *esse creaturæ limitatur non ratione sui sed ratione essentiæ*.

pleinement illusoire: et par là même se trouvera écarté tout danger d'agnosticisme.

4. Nous estimons sans hésiter qu'une telle construction est vaine et s'effrite de toutes parts.

*a*) S'agit-il d'assurer l'unité de l'analogie par l'*esse*, nous avons déjà montré, à propos de la proportionnalité, que le rapport à l'*esse* était incapable de la fonder. Si en effet l'*esse* auquel est rapportée l'essence du Créateur et celle de la créature, est considéré comme strictement *un*, c'est tout de go le panthéisme. — Si cet *esse* n'est qu'une forme abstraite et universelle, complètement indéterminée, dont tout le contenu positif lui vient, non d'elle-même, mais de l'essence, elle ne constitue plus un principe d'unité et tout le problème demeure d'assigner un fondement d'unité à ces essences. — Enfin, comme nous le tenons, si l'*esse* considéré est bien réel, mais analogue de lui-même, alors tout l'échafaudage construit sur le rapport à l'*esse*, devient parfaitement inutile. Ce n'est plus parce que l'*esse* de l'être fini est réellement limité par l'essence que l'on pourra affirmer l'analogie de l'être fini et de l'être infini ; mais uniquement parce que l'*esse* de l'être fini et celui de l'être infini sont d'eux-mêmes analogues. Qu'après cela, il y ait ou non dans l'être fini une distinction réelle entre son essence et son *esse*, cela ne fait plus rien à l'affaire et est dénué de toute importance (1).

*b*) S'agit-il d'autre part d'assurer la distinction de l'être fini et de l'être infini, il en sera tout de même. Si l'*esse* était une notion strictement *une*, on conçoit que l'on eût pu être tenté de recourir à la limitation de cette forme par une puissance. Mais, à regarder la question de près, force est de reconnaître qu'une telle limitation est impossible et qu'on ne peut dans ce cas, l'infini positif excluant toute limite, éviter le panthéisme. Si au contraire l'*esse* est de lui-même analogue, alors il ne dit pas plus en effet fini qu'infini et représente également dans sa simplicité ces deux modes de détermination. Alors aussi il n'y aura plus aucune difficulté à admettre que l'être fini est fini par lui-même et ne suppose pas plus de composition entre l'*esse* et sa limite qu'il ne faut en admettre entre l'*ens* et la perséité dans la notion de substance. Sans doute la nature de la distinction de l'essence et de l'*esse* dans la créature restera l'objet d'études ultérieures et les considérations qui précèdent ni ne suffisent à écarter, ni ne prétendent nullement contester la possibilité d'une distinction réelle. Mais celle-ci n'a plus aucun intérêt dans la question présente : la diversité de l'être fini et de l'être infini est assurée sans qu'on ait besoin d'y recourir.

5. Quant à la théorie même de la distinction réelle entre l'essence et

---

(1) Nous nous sommes borné à indiquer ce point plus haut, p. 275, et ne l'avons pas développé comme il semblerait qu'il le méritât. C'est que nous nous réservons de le reprendre en détail lorsque nous aborderons, au second volume de nos *Institutiones*, le problème de l'essence et de l'existence. En attendant, on trouvera quelques-uns des éléments de la discussion dans le *Cours de Philosophie* du P. Lahr-Picard, t. II, p. 360-361, et dans la recension donnée de cet ouvrage à la *Revue de Philosophie*, janvier-février 1920, surtout p. 89-91.

l'existence de la créature, il est entendu que nous ne nous en occupons pas ici, nous réservant de la discuter longuement au tome II de cet ouvrage. Nous ne pouvons cependant omettre de répondre à une objection que le P. Garrigou-Lagrange fait, à l'occasion de l'analogie, à ceux qui n'admettent pas la distinction réelle. Il écrit en effet : « On pourrait objecter : « pour écarter le danger du panthéisme, il suffit d'admettre l'analogie de « l'être, il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'à la distinction réelle d'essence « et d'existence dans les créatures ». — A la vérité, l'analogie de l'être suffit à expliquer la diversité des différentes essences à l'état de simples possibles ; mais cette même analogie, lorsqu'on la considère entre les êtres existants ou en chacun entre l'essence et l'existence, requiert la distinction réelle de l'essence et de l'existence, *puisque l'existence n'est qu'un prédicat accidentel et non essentiel de l'être créé.* Nier cette dictinction, c'est être conduit à soutenir que l'existence est un prédicat essentiel de tout ce qui est, dès lors tout ce qui est s'identifie à Dieu » (1).

Nous ferons à cette objection une double réponse, dont chacune d'ailleurs à elle seule suffit à écarter la difficulté :

*a*) Cette argumentation implique ce supposé que tout ce qui n'est pas réellement distinct d'une essence lui est essentiel ou, sous une autre forme, que tout ce qui est attribué accidentellement à une essence se distingue réellement d'elle. Or, ce supposé est manifestement faux et nous pouvons mettre au défi de le prouver. Tous les accidents réels ne se distinguent pas *réellement* de l'essence réelle et, d'autre part, une fois admise la distinction nécessaire de l'essence abstraite et de l'essence réelle, l'on n'établira jamais, à moins de supposer toute la question, que l'essence réelle *en tant que réelle* ne comporte pas des prédicats réels qui s'identifient réellement avec elle et que ne comportait pas l'essence abstraite. De ce qu'un accident *logique* (dans le cas l'existence) se distingue de l'essence abstraite dans l'ordre *logique* de la seconde intention (celui des prédicables), il ne s'ensuit nullement que, dans l'ordre *métaphysique* de première intention, cet accident logique réalisé ne s'identifie pas *réellement* avec cette essence métaphysique, tout en s'en distinguant bien entendu.

*b*) Aussi bien, sans nous engager dans cette très vieille querelle, il est facile d'établir directement, à la suite de Godefroy de Fontaines, auquel on n'a jamais pu répondre sur ce point, si ce n'est par des mots, depuis plusieurs siècles, que cet argument est dénué de toute valeur. L'existence n'est point un prédicat accidentel de l'être créé en tant que tel, mais bien un prédicat essentiel : on peut l'affirmer sans courir pour autant le plus léger risque de panthéisme. Seulement ce prédicat n'est essentiel, ou plutôt n'est simplement attribuable à la créature que *contingenter*, il ne l'est pas *necessairement*. Il est essentiel d'être à l'essence qui est, dans l'hypothèse

---

(1) *Dieu, son existence, sa nature*, p. 362, note. — Le texte cité est celui de la première édition ; celui de la troisième (1920) a modifié ainsi la phrase que nous avons transcrite en italique : « puisque l'existence n'est qu'un prédicat CONTINGENT et non-essentiel de l'être créé ». Correction vraiment malheureuse pour la thèse du R. P. ; car « contingent » ne s'oppose pas du tout à « essentiel » et l'argument dès lors n'a plus aucune signification.

qu'elle soit, mais cela lui est essentiel d'une manière contingente et non pas nécessaire, — tout de même qu'il est essentiel à l'essence possible d'*être* « possiblement », c'est-à-dire d'avoir une existence simplement possible. En d'autres termes, l'existence est essentielle à l'essence contingente, puisque celle-ci n'est donnée et n'est réelle que par sa relation à l'*esse ;* mais cette existence sera essentiellement contingente, en dépendance de l'être nécessaire, et cette existence contingente sera *actuelle* si l'essence est actuelle, *possible* si l'essence est possible : ce qui ne laisse pas la moindre place au panthéisme (1).

Il n'y a à le nier que ceux qui supposent que l'*esse* n'est pas analogue par lui- même, mais parfaitement un, *ratione sui*, c'est-à-dire en fait, malgré qu'ils en aient, univoque, — et qui soutiennent que l'*esse* est de soi un *acte* qui, comme tout acte dans la théorie péripatéticienne, ne peut pas être limité par lui-même. Or, c'est précisément ce qui est en question et ce que nient de façon catégorique les adversaires de la distinction réelle. Ils ne le nient pas d'ailleurs sans raison, mais le nient en prouvant péremptoirement que si, pour expliquer la créature, l'*esse* devait, comme tout acte péripatéticien, être limité par une réalité distincte de lui, alors, — oui — « tout ce qui est s'identifierait avec Dieu » : et nous aurions le panthéisme : car cet *esse* illimité et infini pour autant qu'on le supposerait réel — et non pas une simple forme abstraite et logique, de soi indéterminée et prescindant de la finitude ou de l'infinitude, — ne pourrait pas, de nécessité absolue, être limité en quelque façon que ce soit.

Il n'est pas dans notre pensée de refuser à la théorie de la distinction réelle le bénéfice de la probabilité, voire même d'une très sérieuse probabilité : à Dieu ne plaise ! Mais que l'on apporte en sa faveur d'autres arguments et que l'on renonce définitivement à cette arme usée dont cherche encore à se servir le P. Garrigou-Lagrange (2).

---

(1) On comprend de reste, sans qu'il soit besoin d'insister, que ce raisonnement vaut *a fortiori* de la seconde rédaction du P. Garrigou-Lagrange que nous avons citée à la note précédente... — La réponse de Godefroy de Fontaines à cette vieille difficulté et la solution de l'instance de Capreolus sont bien présentées dans Lahr-Picard, *Cours de Philosophie* [24], t. II, p. 361. — En forme scolastique, nous dirions : « essentia entis contingentis excludit existentiam, *dist. :* existentiam in genere, *nego*, existentiam determinatam, *subd. :* necessariam et a se, *conc.*, contingentem et ab alio, *nego ;* eam enim positive includit sive actu, sive potentia ».

(2) Il est vraiment affligeant de voir cette objection absurde ressassée à perpétuité comme un argument sans réplique. Ainsi le P. Hugon, dans la *Revue thomiste* d'avril 1920, p. 128, n'en propose pas d'autre pour fonder la célèbre théorie : « Si l'existence des créatures n'est pas distincte de l'essence actuelle, elle sera un acte pur, infini, unique ; et partant plus de distinction entre la créature et Dieu ». A quoi il est aisé de répondre : si l'existence doit être considérée comme une forme ou un acte au sens strict, c'est-à-dire DE SOI *univoque*, oui, sans doute, mais ce supposé est essentiellement faux et conduit droit au panthéisme ; — si l'existence n'est pas un acte au sens propre, mais est une notion *de soi analogue*, qui peut être seulement conçue *à la manière* d'un acte, alors il faut nier carrément l'assertion. Les tenants de l'école du P. Hugon ont toujours négligé de discuter et d'aborder ce point essentiel : aussi estimons-nous la preuve qu'ils tirent de ce chef pour radicalement nulle jusqu'à plus ample informé. La menace de tomber dans le panthéisme, si l'on n'admet pas la distinction réelle, n'a de sens que dans l'hypothèse

## § 6. L'analogie dans la philosophie moderne

I. **Remarques générales.** — Comme le remarque M. Debaisieux, « les philosophes modernes qui ont parlé de l'analogie ne la considèrent qu'au point de vue logique, comme un procédé de raisonnement, un moyen de découverte, qui consiste essentiellement à transformer une ressemblance partielle en ressemblance totale, sur des raisons plus ou moins probables et la valeur du raisonnement ne dépasse jamais celle de la probabilité. Il n'est qu'un des moments du travail inductif, une conception qui précède et motive la recherche, un acte de l'esprit par lequel on présume que certains faits sont la condition des autres — ou plutôt une telle analogie contient à la fois une induction et une déduction : une induction pour aller du fait particulier à une loi générale présumée qu'on n'exprime pas, une déduction ensuite, pour appliquer le principe général à un cas particulier : c'est une inférence du particulier au particulier » (1).

Mais l'analogie envisagée au point de vue métaphysique et non plus logique est à peine prise en considération, elle est même à peine mentionnée par les philosophes modernes en dehors des écoles scolastiques et des écrivains qu'inspire une pensée religieuse (2) : ce qui se comprend de reste. La valeur *objective* du concept analogue, et son aptitude à *exprimer* (et non pas tant à découvrir) des réalités d'ordres divers et à nous faire passer « de la connaissance directe d'un terme à celle d'un autre terme qui n'est pas directement connaissable » (3), importe avant tout au philosophe et au croyant qui cherchent à pénétrer quelque peu le monde transcendant du divin. Dieu étant simplement nié ou volatilisé ou déclaré totalement inconnaissable, quand il n'est pas réduit à une pure « catégorie » de l'idéal, la question ne se pose plus pour la plupart de nos modernes penseurs de chercher à le connaître : mais du coup s'évanouit pour eux le problème de l'analogie.

II. **Leibniz.** — Mentionnons pour mémoire Leibniz qui nous présente l'analogie comme une application immédiate du « principe de l'Unifor-

---

thomiste qui tient pour accordé *en fait* (non évidemment en paroles) que l'*esse* est un acte au sens strict, *ratione sui univoque*. Mais lorsque nous disons qu'elle n'a de sens que dans cette hypothèse, entendons-nous bien : nous voulons dire aussi et nous disons que, dans cette hypothèse, les tenants de la distinction réelle à la manière du P. Hugon ne peuvent pas éviter *logiquement* le panthéisme ; l'objection se retourne directement contre eux et leur doit être rétorquée sans hésitation. En dehors de cette hypothèse, l'objection n'a pas de sens.

(1) *Analogie et symbolisme*, p. 43. — Sur le raisonnement par analogie, qu'il suffise de renvoyer, entre cent autres travaux, à O. Hamelin, *Du raisonnement par analogie* dans l'*Année philosophique* de 1902, p. 19-27, à Rabier, *Logique*, ch. XIV et à Maritain, *Petite Logique*, p. 334-337.

(2) On trouvera sur cette question, pour ce qui est des protestants anglais, quelques détails suggestifs dans l'article *Analogy* de l'*Encyclopaedia of religion and Ethics*, edited by J. Hastings, vol. I, surtout p. 417-419.

(3) Debaisieux, *loc. cit.*, p. 46.

mité qu'il croit que la nature observe dans le fond des choses, ce qui l'amène « à reconnaître dans les substances éloignées de notre vue et observation quelque chose de proportionnel à ce qui se remarque dans celles qui sont à notre portée ». C'est « cette même maxime de ne supposer sans nécessité dans les créatures que ce qui répond à nos expériences », qui l'a amené, comme il l'explique lui-même, à son « Système de l'harmonie préétablie » (1). Aussi bien pour Leibniz le « grand principe des choses naturelles est celui de Harlequin Empereur de la Lune (à qui je n'ai pourtant point fait l'honneur de le citer) que c'est toujours et partout en toutes choses comme icy... Ce qui donne une philosophie la plus aisée et la plus concevable du monde. Je compare premièrement les autres créatures avec nous-mêmes. Nous trouvons des corps, comme les humains par exemple où il y a de la perfection. Mais cette petite partie de la matière qui les compose serait trop privilégiée, si elle avait seule un avantage qui la distinguerait infiniment et même essentiellement de toutes les autres qui l'environnent. Il faut donc juger qu'il y a de la vie et de la perception partout » (2).

Pareille conception appuyée sur un pareil principe devait donner naissance au moderne pampsychisme et se muer en un pur symbolisme. L'analogie qui fonde cette explication sera dépourvue par les successeurs de Leibniz de toute vraie valeur représentative et métaphysique ; elle sera interprétée, comme il était fatal, dans un sens nettement idéaliste (3).

III. **Kant.** — Beaucoup plus que Leibniz, Kant mérite de nous arrêter ici en raison de l'influence considérable que ses idées ont exercée sur la philosophie religieuse au XIX^e siècle. Pour faire connaître sa pensée, il nous suffira de citer de lui deux textes caractéristiques. Le premier sera emprunté à la *Critique de la raison pure* (4) : « En philosophie, ces analogies de l'expérience signifient quelque chose de très différent de ce qu'elles représentent dans la mathématique. Dans celle-ci ce sont des formules qui expriment l'égalité de deux rapports de grandeur ; elles sont toujours

---

(1) *Lettre à Lady Masham, fille de Cudworth*, mai 1704, édit. Gerhardt, t. III, p. 339.

(2) Lettre à la reine Sophie Charlotte, 8 mai 1704, ibid. p. 343.

(3) Sans parler de MM. Bergson et Le Roy qui sont de purs pampsychistes idéalistes, il semble que, dans des limites beaucoup plus mesurées, E. Boutroux a été en France l'un des plus notables représentants de cette école. Voici comme il entend la philosophie : « La philosophie, pour être, exige deux conditions : 1° la conception des choses au point de vue de l'unité : une philosophie est essentiellement un effort pour dominer l'ensemble des connaissances humaines et les ramener à un principe commun ; — 2° un principe d'unité puisé dans la nature humaine. La philosophie veut non seulement connaître, mais comprendre et par là même apprécier. Or, comprendre, c'est rapporter à soi. Un certain *anthropomorphisme* est ainsi impliqué dans l'idée d'une philosophie. L'homme comprend les choses, dans la mesure même où il s'y retrouve » (*La philosophie en France depuis* 1867, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1908, p. 703). La première condition indiquée est très juste; la seconde, prise à la lettre, risque d'aboutir, comme l'atteste l'expérience, à un subjectivisme radical, mais elle exprime au moins ceci de vrai, que notre connaissance est humaine et non pas angélique.

(4) *Analytique transcendantale*, l. II, c. II, 3e Sect., § 3, traduction Tremesaygues, p. 204 ; texte allemand dans l'édition Cassirer, t. III, p. 169.

*constitutives*, de sorte que quand trois membres d'une proportion sont donnés, le quatrième l'est aussi par là même, c'est-à-dire peut être construit. Dans la philosophie, au contraire, l'analogie n'est pas l'égalité de deux rapports *quantitatifs*, mais bien de deux rapports *qualitatifs*, dans lesquels trois membres étant donnés, je ne puis connaître et donner *a priori* que le rapport à un quatrième, mais non ce quatrième *membre* lui-même. J'ai cependant une règle pour le chercher dans l'expérience et un signe pour l'y découvrir. Une analogie de l'expérience ne sera donc qu'une règle suivant laquelle l'unité de l'expérience (non la perception elle-même, en tant qu'intuition empirique en général) doit résulter des perceptions, et elle s'appliquera aux objets (aux phénomènes) non comme un principe *constitutif*, mais simplement comme un principe *régulateur* » (1).

Dans les *Prolégomènes à toute métaphysique*, § 57 et 58 (2), il s'exprime ainsi : « Si je dis que nous sommes forcés de considérer le monde comme s'il était l'œuvre d'un entendement et d'une volonté suprêmes, je dis en vérité ceci : de même qu'une horloge, qu'un vaisseau, un régiment se rapportent à un horloger, à un ingénieur, à un colonel, de même le monde sensible (ou tout ce qui sert de fondement à cet ensemble de phénomène) se rapporte à l'inconnu dont mon intelligence n'atteint pas ce qu'il est en lui-même, mais du moins ce qu'il est pour moi, c'est-à-dire son rapport au monde dont je suis une partie ! Une pareille connaissance est une connaissance par analogie : expression qui n'a point le sens qu'on lui donne généralement, d'une ressemblance imparfaite entre deux choses, mais d'une parfaite ressemblance entre deux rapports qui lient des choses tout à fait différentes » (3). Et en note il ajoute cet éclaircissement indispensable : « Ainsi il y a une analogie entre le rapport juridique des actions humaines et le rapport mécanique des forces motrices : je ne puis rien faire contre

(1) Ce simple exposé laisse entrevoir quelles différences existent dans la pensée de Kant entre l'analogie comme telle et ce qu'il entend par les *Analogies de l'expérience*. Celles-ci, qui sont au nombre de trois, ont pour objet de relier les perceptions aux perceptions et de rendre ainsi possible la synthèse ou l'unité de l'expérience totale. La première ou règle de *permanence* s'énonce ainsi : « la substance persiste au milieu du changement de tous les phénomènes et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature » ; la seconde, ou règle de *succession*, est celle-ci : « Tous les phénomènes arrivent suivant la loi des effets et des causes » ; la troisième enfin, ou règle de *simultanéité* : « Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont dans une action réciproque générale ».

(2) Traduction nouvelle, publiée chez Hachette, 1891, p. 211-212.

(3) Le *Vocabulaire technique de la philosophie*, publié par le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1902, p. 204, donne du mot « analogie » ces trois sens : « *a*) Sens primitif : égalité de rapports ou proportion mathématique. *b*) Sens logique dérivé : identité de relation entre objets ou idées de nature différente. *c*) Sens vulgaire et vague : ressemblance plus ou moins lointaine ». Et il ajoute cette *critique :* « Désigner le sens a) par le mot *proportion ;* le sens b) par le mot *analogie ;* éviter le sens c) dès qu'il peut créer une équivoque ». C'est la traduction très fidèle de la doctrine de Kant. — Al. Bertrand, dans son *Lexique de philosophie* au mot *Analogie* se contente avec beaucoup plus de raison de cette déclaration : « Analogie peut signifier simplement similitude ou ressemblance, mais une similitude qui n'implique pas identité et une ressemblance qui laisse subsister des différences ». Nous pouvons parfaitement accepter cette formule.

autrui sans lui donner le droit de m'en faire autant dans les mêmes conditions ; de même un corps ne peut exercer sur un autre corps sa force motrice sans déterminer pour cela seul cet autre corps à réagir dans la même mesure. Le droit et la force motrice sont choses entièrement différentes, mais il existe pourtant une ressemblance complète dans leurs rapports. Grâce à une telle analogie, je puis concevoir nettement les rapports de choses qui me sont absolument inconnues. Par exemple le soin du bonheur des enfants (= a) est à l'amour des parents (=b) ce qu'est le salut du genre humain (= c) à l'inconnue en Dieu (= x) que nous appelons Amour. Je ne prétends point que cet amour ait la moindre ressemblance avec une inclination humaine ; mais nous pouvons comparer le rapport qu'il soutient avec le monde au rapport que les choses du monde soutiennent entre elles. La conception du rapport n'est ici qu'une simple catégorie, je veux dire le concept de cause qui n'a rien à faire avec la sensibilité ». Le texte continue : « cette analogie permet au concept de l'être suprême de rester suffisamment déterminé pour nous, bien que nous en ayons retranché tout ce qui pourrait être détermination absolue et en soi ; car nous le déterminons par rapport au monde et conséquemment par rapport à nous et il n'en faut pas davantage ».

L'impossibilité, ou mieux le néant d'une telle conception est manifeste. D'une part cette identité stricte de rapports, pour être qualitative et non quantitative, n'en est pas pour autant analogique ; elle vérifie à la lettre tout ce qui est requis pour l'univoque : parce qu'elle est transportée des termes aux *rapports*, cela ne fait rien à l'affaire, mais recule simplement la question. D'autre part cette identité n'a et ne peut avoir un sens intelligible qu'autant que les termes du rapport sont connus ou tout au moins connaissables. Or, d'après Kant, l'être suprême, dans la proportion envisagée doit nous rester totalement inconnu. L'intelligence humaine ne peut rien atteindre de ce qu'il est en lui-même, elle n'en parle qu'en fonction de la catégorie de cause qui nous contraint à le poser comme nécessaire ; mais cette catégorie ne nous révèle rien de l'en-soi divin. C'est l'agnosticisme radical (1).

IV. **Modernistes.** — Les successeurs de Kant ne devaient pas s'arrêter dans la voie qu'il avait ouverte. Tandis que, parmi les philosophes non-croyants ou simplement non-déistes, la théorie de l'analogie ne trouvait même plus d'ennemis, faute d'être prise en considération, parmi les croyants de tout rite, la pensée Kantiste exerçait ses ravages : les attaques dirigées par la *Critique de la raison pure* contre la valeur objective de la pensée abstraite et accueillies par un trop grand nombre comme fondées, devaient nécessairement battre en brèche toute théorie de l'analogie (2).

L'adversaire le plus remarqué de celle-ci parmi les catholiques en ces dernières années a été Ed. Le Roy, dont nous avons déjà cité plusieurs objec-

---

(1) Le P. Valensin traite brièvement de l'analogie chez Kant, *Revue apologétique*, 15 déc. 1921, p. 338.

(2) Nous ne saurions mieux faire que de renvoyer pour cette question à l'Encyclique *Pascendi*.

tions contre la proportionnalité. Exténuant, bien au-delà de Kant, la valeur du concept jusqu'à ne lui accorder qu'une valeur d'utilité pratique, il a tenté le procès de toute connaissance abstraite qui prétendait nous révéler quelque chose de Dieu. Les réponses que nous avons faites aux objections qu'il a soulevées contre la proportionnalité ont assez montré que certaines manières de présenter cette espèce d'analogie nous paraissent en effet prêter le flanc à des difficultés sérieuses et que, pour n'avoir pas défendu la notion de simple ressemblance, plus d'un auteur, dans cette polémique un instant retentissante, les a laissées sans solution. Mais cette notion de simple ressemblance n'obtient pas davantage grâce devant les adversaires de l'analogie; elle leur est même un scandale plus grand, parce que, disent-ils, toute idée de ressemblance, lorsqu'il s'agit de Dieu, implique nécessairement un grossier *anthropomorphisme*. Ce grief est soulevé par les adversaires de la connaissance conceptuelle : *soit* en fonction d'un conceptualisme et intellectualisme présenté comme le seul authentique, mais qui est en réalité un intellectualisme vicieux et étroit, procédant par seules notions univoques et rigides : il n'est pas alors malaisé de montrer son insuffisance et son impuissance ; *soit* en fonction d'exigences inadmissibles et irréelles qui ne reconnaissent de valeur objective à l'idée et au jugement que s'ils sont adéquats à leur objet et l'épuisent en quelque sorte : il est alors non moins facile de déclarer non avenu tout concept quel qu'il soit.

Bien que le sujet ressortisse avant tout à la théodicée, voyons quelques-unes des objections soulevées par M. Le Roy contre la notion de simple ressemblance appliquée à Dieu.

*a*) « Aucune image n'exprime Dieu, parce que Dieu n'est pas une réalité sensible. Aucun concept non plus, parce que tout concept est limitation, abstraction. Mais quand il s'agit de Dieu, *incompréhensible* ne signifie pas seulement *inimaginable* ou *inconceptuel*. Il n'y a pas que l'imagination ou la pensée analytique et discursive à être ici impuissante, il en faut dire autant de l'intuition ; et c'est de quoi la théorie proposée ne rend pas compte » (1).

*Rép.* — Sans nul doute, aucune image n'exprime Dieu. Mais qu'aucun concept n'exprime Dieu, « parce que tout concept est limitation, abstraction », cela vaut si l'on n'admet que la connaissance adéquate et parfaite, cela ne vaut pas de la connaissance inadéquate et imparfaite, par « à peu près ». L'objection ou bien méconnaît totalement celle-ci ou suppose comme accordé que cette connaissance est absurde et que, dans l'ordre de la connaissance abstraite, il ne doive et ne puisse y avoir à compter que des représentations adéquates par univocité (2) : or c'est ce qui est en question et c'est ce que l'on ne prouvera pas, parce que c'est simplement faux.

Quant à la connaissance intuitive, nous pouvons omettre l'assertion de M. Le Roy : elle n'a un sens que dans la mesure où elle touche à la connaissance mystique et nous n'avons pas à nous occuper de celle-ci dans cet

(1) *Dogme et critique*, p. 138.

(2) Nous ferions exactement les mêmes réponses à un autre argument tout semblable au premier que M. Le Roy tire encore de la transcendance de Dieu, p. 142.

ouvrage. Disons seulement que nous n'admettons en aucune manière, — comme l'insinue la phrase citée, et comme en tout cas beaucoup de théoriciens modernes de la mystique le tiennent expressément, — que toute connaissance intuitive de Dieu implique nécessairement la connaissance totale, qu'il ne puisse y avoir des degrés dans la connaissance intuitive et que celle-ci ne comporte pas un stade confus où la divinité se laisserait appréhender immédiatement quant à la seule présence, mais non totalement quant à l'essence.

*b*) « On dit souvent : « si nos concepts ne conviennent pas à Dieu, c'est « qu'ils expriment des perfections limitées; nions-en les limites, la perfection « signifiée subsiste seule et ainsi convient à Dieu ». Eh bien ! c'est là encore une erreur ou plutôt une illusion. D'abord il faut remarquer que, dans nos concepts, les limites sont essentielles : car ce sont elles qui permettent de définir, si bien qu'à les supprimer de la manière qui vient d'être dite on tombe fatalement dans je ne sais quel vague indéterminable qui équivaut à l'agnosticisme »... D'autre part, rien ne sert de « distinguer le *res significata* du *modus significandi*, de séparer ce que nos idées affirment de la manière défectueuse dont elles l'affirment. En effet Dieu est parfaitement simple... Or pour nous les concepts ne sont intelligibles, ne sont déterminés et finis, qu'autant qu'ils sont distincts, qu'autant qu'ils s'opposent et se limitent réciproquement. Donc, en faisant abstraction du *modus significandi* pour ne considérer que le *significatum*, on aboutirait, — lorsqu'il s'agit de Dieu, — à supprimer tout ce qui donne à chacun des concepts un sens propre, un sens différent d'un concept à l'autre, bref tout ce qui rend les concepts saisissables discursivement » (1).

*Rép.* — « Dans nos concepts les limites sont essentielles » : cela dépend des concepts. Il est des attributs, — les perfections simples, — qui comportent essentiellement ces limites ; mais il en est d'autres, les perfections dites *simpliciter simplices* qui n'en comportent pas nécessairement et qui, dans leurs raisons essentielles, prescindent de toute limite en laissant toujours ouverte la possibilité d'un au-delà : telle la sagesse. La première partie de l'objection suppose, comme du reste l'auteur le dit ensuite, que les « concepts ne sont intelligibles qu'autant qu'ils sont distincts, qu'autant qu'ils s'opposent et se limitent réciproquement » et donc encore qu'aucune place ne doit être laissée à la pensée confuse ou par à peu près. Mais pareille prétention, dont les attaches avec le vieux préjugé cartésien (2) des idées

(1) *Dogme et critique*, p. 143 et 144.

(2) Ce préjugé qui ne tolère en fait d'idées claires que les idées distinctes, adéquates à leur objet, et dont la valeur représentative devrait nécessairement être univoque, se retrouve à un point aigu chez le disciple et contemporain de Descartes, B. Spinoza, précisément à propos de la question présente : « Pour dire ici un mot de l'intelligence et de la volonté que nous attribuons communément à Dieu, je soutiens que, si l'intelligence et la volonté appartiennent à l'essence éternelle de Dieu, il faut alors entendre par chacun de ces attributs toute autre chose que ce que les hommes entendent d'ordinaire, car l'intelligence et la volonté qui, dans cette hypothèse, constitueraient l'essence de Dieu, devraient différer de tous points de notre intelligence et de notre volonté et ne pourraient leur ressembler que

claires-distinctes apparaissent ici avec évidence, est intolérable : la pensée abstraite ne se divise pas en univoque et équivoque sans plus et l'on manque de tout fondement pour ruiner le stade intermédiaire de la pensée imparfaite par analogie, irréductible aux deux autres, comme aussi pour imposer à toute connaissance d'être adéquate à son objet. Reconnaissons seulement que ceux d'entre les Scolastiques qui présentent l'analogie comme un composé d'identique et de divers sont bien un peu responsables de ces attaques et de ces méprises: et telle est une des raisons pour lesquelles nous avons tant insisté sur la simple similitude.

*c*) La seule ressource qui nous reste d'éviter les difficultés créées par l'analogie de proportionnalité « est de conserver la distinction entre Dieu et son attribut. Mais cette distinction n'est pas réelle ontologiquement. La maintenir c'est donc envisager Dieu non plus en soi, mais en nous et *par rapport à nous*. Les mots « personnalité divine » caractérisent alors une certaine manière de considérer Dieu, un certain groupe d'attitudes et de démarches relatives à lui. Ce qui se conserve dans le passage analogique de l'homme à Dieu, c'est le rapport pratique par lequel nous nous unissons à l'objet, c'est le groupe des attitudes et des démarches que connote le terme *personnalité.* Il est possible maintenant de reprendre la proportion de saint Thomas. Et voici le sens que nous lui trouvons en dernier ressort : *il y a en Dieu de quoi fonder, en ce qui nous concerne, le même groupe d'attitudes et de démarches qui, dans nos rapports avec un homme, se traduit par le concept de personnalité.* D'ailleurs, il ne faudrait pas dire que ce qui fonde et légitime dans les deux cas le même groupe d'attitudes et de démarches soit ontologiquement identique en Dieu et en l'homme. La ressemblance n'est que dans notre action, dans notre manière de nous comporter ; et tout ce que nous pouvons dire quant aux réalités en soi, c'est qu'elles sont telles qu'il soit raisonnable et nécessaire pour nous de les traiter ainsi semblablement. Si vous voulez, nous pensons la ressemblance de Dieu avec une personne sous les espèces de la ressemblance que nous mettons et devons mettre dans notre attitude pratique par rapport à lui et par rapport à une personne humaine. Mais nous marquons en même temps la déficience de l'analogie par la démarche d'adoration que nous accomplissons et devons accomplir dans un cas, non dans l'autre » (1).

*Rép.* — Il fallait citer tout ce développement pour nous donner une idée de l'analogie toute pragmatiste et purement agnostique de l'auteur ! Aussi bien de ce développement il ressort que nous ne connaissons rien de Dieu, c'est trop clair, mais encore de la personne. Celle-ci nous échappe complètement en elle-même : elle est « ce qui fonde et légitime » un certain groupe

---

d'une façon toute nominale, absolument comme se ressemblent entre eux le chien, signe céleste, et le chien, animal aboyant » (*Ethique*, trad. Saissel, p. 23). Du point de vue intellectuel et abstrait, M. Le Roy ne tient pas autre chose et pour la même exacte raison, à savoir qu'entre l'équivoque et l'univoque, il n'y aurait pas de milieu : ce qui découle immédiatement du critérium des idées claires-distinctes, tel du moins que l'a entendu la tradition post-cartésienne.

(1) *Dogme et critique*, p. 147.

d'attitudes, mais je ne connais ce fondement que par mon attitude même. Comment, dès lors, serait-il « raisonnable et nécessaire » d'adopter « ce groupe d'attitudes et de démarches » envers ce qui n'est pas autrement connu ?

Mais la discussion d'une telle manière de voir, parfaitement inconsistante, ne relève pas de la métaphysique générale (1) ; elle appartient à la théodicée.

---

(1) Le P. VALENSIN, *Revue apologétique*, 15 déc. 1921, p. 339-341 donne l'essentiel de la réponse à cette difficulté. Le P. de GRANDMAISON, dans les articles du *Bulletin de littérature ecclésiastique*, signalés à la Bibliographie, a traité ce point de manière exhaustive : nous y renvoyons le lecteur.

## CAPUT QUINTUM

# DE ENTE RATIONIS

Postquam de ente reali diximus, nunc de ente rationis quod a primo derivatur et inter inferiora entis saltem reductive computatur, pauca proponemus. Materia ceterum ex una parte est magni momenti, cum, propter ejus ignorantiam, multi ens reale cum ente rationis et vice versa confuderint ; ex altera autem parte est facillima, cum a compluribus auctoribus jam penitus et optime tractata sit. In præsenti capite sequemur simpliciter P. Suarez in *Disp. Metaphy.* LIV, et P. Pesch-Frick qui sententiam Suarezii compendiose et clare proposuit (1).

### § I. — Natura entis rationis

1. Sensu latissimo, — vi vocis, « ens rationis » significat « omne quod ad rationem spectat ». Porro sic intellectum potest sub triplici respectu considerari :

*a*) *Subjective*, seu inhæsive quod est in mente, eique inhæret ad modum accidentis suo subjecto : sic actus apprehensionis, judicii, sic scientiæ quæ sunt habitus inhærentes menti nostræ.

*b*) *Effective*, seu elicitive quod nempe producitur a mente : sic species expressæ. Cui respectui refertur etiam ens artificiale quod producitur a ratione tamquam a suo typo seu exemplari, et dicitur ens rationis *exemplariter*. Sic spectata tota natura potest dici ens rationis divinæ.

*c*) *Objective*, quod nempe est objectum terminans cognitionem. Hoc autem ens rationis sic objective spectatum ejusmodi est ut vel exsistat vel exsistere possit extra mentem, vel e contra non possit existere nisi in mente per mentem. Exemplum prioris habes in Petro, vel Paulo..., posterioris vero in tenebris, vel cæcitate...

(1) *Institutiones*, t. II, p. 48-59. — Cf. etiam P. Limburg, *Quæstiones metaphysicæ*, p. 47 sq.

2. Sensu stricto, — ens rationis intelligitur illud ultimum et a Suarezio definitur quod « a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat » (1), vel brevius : « *id quod objective tantum in mente existere potest* ».

De qua definitione duo præsertim notanda videntur :

*a*) Eam sic apte commentatur P. Pesch-Frick : « in qua definitione nihil omitti potest. Si enim omiseris *objective*, extenditur ad aliqua entia realia, scilicet ad actus (et habitus) mentis qui non possunt existere nisi in mente, sed ibi subjective existunt seu ut subjectum, de quo vere prædicatur exsistentia ; si omiseris *tantum*, definitio ad omnia entia etiam realia extenditur, quæ cognosci et ideo etiam objective in mente esse possunt ; si dicis *exsistit*, se extendit definitio ad possibilia, quæ actu non existunt nisi objective in mente, sunt tamen entia realia, scl. quæ possunt in se (subjective) exsistere » (2).

*b*) Ex qua notione sequitur ens rationis, cum non sit primo et per se ens, non directe ad Metaphysicam pertinere, sed ad Logicam cujus sit objectum proprium. *Indirecte* tamen et secundario ad metaphysicam refertur, quatenus ad modum entis realis apprehenditur et in ente reali, saltem aliquo modo fundatur. Metaphysicæ enim est scrutari naturam omnium quæ ad ens qua tale quoquo modo pertinent ; præterea ejus est definire naturam objectivam et valorem respectivum nostrorum conceptuum, ideoque discrimen assignare inter ens proprie dictum et ea quæ ad ens tantum consequuntur, sed non sunt. Demum in speculationibus metaphysicis indesinenter occurrunt entia rationis quæ viam quasi obruunt et ad quæ resolvuntur ultimo cognitiones nostræ abstractivæ : relationem ergo quam habent ad ens proprie dictum magni interest alicubi in Metaphysica adumbrare.

### § 2. — Divisio entis rationis

Solet ens rationis dividi in duas classes, quæ sic a Willems (3) breviter exponuntur ; ens enim rationis potest esse, vel :

(1) *Disp. Metaphys.* LIV, s. 1, n. 6.
(2) *Loc. cit.*, p. 49. Willems, *Institutiones* ², t. I, p. 394, fere idem dicit.
(3) *Loc. cit.*, p. 395.

1. Sine fundamento in re, — sicut entia chimærica (v. g. circulus quadratus) : sed hoc ens rationis ne objective quidem vere in mente existere potest, nisi ratione terminorum, non tamquam conceptus in se unus ; vel :

2. Cum fundamento in re. — Sed hoc iterum dividitur in :

a) *negativum*, quod est negatio alicujus realitatis concepta tamquam ens reale, e. g. nihil, vacuum. Quæ negatio, si in subjecto aliquo non apto concipitur, dicitur simplex *carentia*, e. g. lapis non videns.

b) *privativum*, quod est negatio realitatis debitæ in subjecto apto, concepta ad modum qualitatis, v. g. cæcitas.

c) *relativum*, quod est relatio mere logica. Concepta per modum relationis realis, v. g. genus, species, distinctio rationis, subjectum, prædicatum, universalitas, conceptus formaliter consideratus, etc...

Nota. — 1. Ens rationis relativum etiam aliquando subdividitur in :

a) ens *logicum*, quod a logico efformatur ut ponat ordinem inter conceptus, — quodque est objectum proprium logicæ.

b) ens *morale* « quod ordinem moralem respicit inter homines vigentem », inter quas adnumerantur « omnia jura et officia quæ homines vigent ». Sic Monaco.

Quæ ultima divisio minus apta videtur. Nam si ens logicum, quod est objectum logicæ, est quasi antonomastice ens rationis, e contra ens morale multo rectius ad ens reale (etsi non physicum) referendum esse debet.

2. Quomodo autem negatio, privatio et illud ens rationis positivum, quod relativum dicitur, dentur independenter a mente quin ullum esse reale habeant et sic rectè ens rationis cum fundamento in re vocentur, vide fuse evolutum apud P. Pesch-Frick, loco citato.

3. Aliqui auctores *aliam* tradunt *divisionem* entis rationis stricte dicti :

a) Ens rationis *absolutum :* quando concipitur ad modum entis vel substantiæ quod non est neque substantia neque ens. Sic nihilum negativum conceptum ad modum entis, tenebræ, privationes, etc...

b) Ens rationis *relativum :* quando concipiuntur ut relationes reales, quæ non sunt relationes reales. Hujusmodi sunt :

α. relationes *ficticiæ omnimodæ*, v. g. tenebræ ut spissiores aliis tenebris ; aliqua impossibilitas ut absurdior quam alia. Quibus conceptibus respondent tantum negationes, et tamen concipiuntur ut affirmationes.

β. relationes *fictitiæ ex una parte tantum :* (*a*) quando terminus unus tantum est realis : dies hic est calidior quam dies crastina ; — (*b*) quando bini termini sunt reales, sed non realiter distincti inter se, v. g. Petrus est similis sibi ; — (*c*) quando bini termini sunt reales et realiter distincti, sed relatio non est a parte rei : signum arbitrarium non ponit relationem realem cum re significata ; — (*d*) quando percipimus ad modum substantiæ id quod non est nisi relatio et concipimus relationes inter substantiam illam fictitiam et entia realia : v. g. universalia relationem habent cum entibus realibus.

### § 3. — De relatione entis rationis ad ens reale

1. « In ente rationis potest considerari ipsum *significatum* et *modus significationis*. *Significatum* potest in rerum natura exsistere proxime et remote (h. e. fundamentaliter, seu ratione fundamenti), non tamen formaliter, i. e. ut ens rationis, neque ut realitas positiva, e. g. cæcitas, vacuum, foramen, repugnantia. — *Modus* vero *significationis* non potest esse nisi in sola mente, quæ concipit aliquid tamquam ens quod nullo modo est ens » (1). Imo notandum est hunc modum proprium esse solius nostræ cognitionis abstractivæ, ideoque in Deo locum non habere. Unde quicquid vere et objective affirmari potest de ente rationis quoad ejus significatum a Deo cognoscitur, modus autem quo illud apprehendimus est a Deo prorsus alienus. Sic Deus non cognoscit formaliter entia rationis nisi indirecte, quatenus formantur a mente humana.

2. Ex quo solvi posse videtur controversia quæ apud scholasticos movetur, utrum essentiale sit enti rationis, tamquam nota propria, ut quod est ens rationis apprehendatur ad modum entis realis (2). Hæc enim nota videtur esse propria nostri modi apprehensionis, non vero propria entis rationis in se spectati, seu quoad significatum.

Unde sequitur rursus, ut notat ipse S. Thomas, *de Ver.*, q. I, a. 8, hunc modum nullam inducere falsitatem, cum de ente ipso minime affirmetur, sed cognoscatur ut conditio necessaria ad cognitionem illius quod significat ; cujus exemplum sit v. g. elementum imaginarium quod necessario comitatur pro nobis conceptum spatii, etsi omnino cognovimus spatium nihil prorsus esse secundum se.

3. *De analogia entis rationis*, concludamus cum Willems jam citato : « ex hoc natura entis rationis sequitur non convenire cum ente reali in unum conceptum univocum. Neque vero mere æquivoce nomine entis appellatur : vocatur enim ens, quia mens illud ad modum entis concipit ac proinde per quamdam analogiam cum ente reali et quidem attributionis, quia mens ens rationis non potest concipere nisi per ens reale et dependenter ab illo. Non tamen est analogia attributionis intrinseca, quia ratio entis transcendentalis enti rationis vere et proprie non inest. Unde non restat nisi ut sit analogia attributionis extrinseca inter ens reale et ens rationis ».

---

(1) Willems, ibid.
(2) Urráburu, *Ontologia*, p. 103 sq.

## § 4. — De idea nihili (1)

1. **Non-ens** — est negatio entis. Hæc autem negatio est duplex :

*a*) *absoluta*, quando negatur entis tota entitas, vel possibilitas.

*b*) *relativa*, quando in entitate quadam non negata, negatur aliqua realitas : v. g. negatio scientiæ in homine.

Negatio entis dat ideam nihili : *nihilum* (le néant) est negatio mera entis, est purum non esse.

2. **Nihilum** — est duplex (2) :

*a*) Negatio *existentiæ*, quin negetur possibilitas, v. g. mons aureus. Et potest esse vel partialis totalis ;

*b*) Negatio *essentiæ* : et tunc negatur ipsa possibilitas, v. g. homo reus. Et potest esse vel partialis vel totalis ;

Quando loquimur de nihilo quod negat existentias omnes, habemus nihilum *positivum*. Si vero essentias omnes negamus, habemus nihilum *negativum*, quod est magis nihilum.

3. Secundum multos modernos (3), nihilum quodlibet nullo modo potest concipi, cum objectum intellectus sit ens, nec quicquam possit cogitari quod non sit ens : secus cogitaretur et daretur contradictio. Sed contra dicendum videtur nihilum etiam negativum et totale posse concipi, — non quidem ut aliquid, sed ut nihilum. Sane intellectus nihil intelligit nisi sub ratione entis, quæ est ejus objectum formale. Unde conceptus ille nihili, si datur, cum non sit nihilum conceptus, debet, ut efformari possit, necessario relationem aliquam dicere ad ens : secus nullus haberetur actus psychologicus, nec ulla cogitatio. Porro conceptus nihili est positivus *in se*, — non

---

(1) Cf. S. Augustinus, *De Magistro*, c. 2, n. 3 (Migne, t. 32, col. 1196); — S. Thomas, *in IV Metaphys.*, l. 3 (ed. Cathala, n. 564–566) ; — Lossada, *Metaphy.*, disp. 4 ; — Balmes, *Philosophie fondamentale*, l. 5, c. 9 ; — Franck, *Dictionnaire*, art. « Etre » ; — Blondel, *L'Action*, p. 31-32. — De voce *nihili*, hæc habet Cl[e] Mercier, *Ontologie*, n. 61, note : « Le néant est, par définition, la négation de l'être ; en italien on dit *niente* (ne ente), d'où vient, *néant*, non-être ; en anglais on dit *nothing no-thing*, pas une chose. Le mot latin *nihilum*, *non-hilum* fait image, mais est moins expressif. Le *hilum* (en français, le *hile*, point d'attache par où la graine adhère au funicule et en reçoit les sucs nourriciers) désigne un petit point noir à peine perceptible au bout de la fève. D'où l'expression : pas même la matière de ce petit point noir : *non-hilum*, *nihilum* ».

(2) Quomodo veteres mystici perperam distinxerint inter *non-ens* et *nihil*, *cf.* Chossat, art. *Dieu*, col. 785-786.

(3) V. g. præter Bergson, de quo infra, Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, leç. 5, ed. de 1847, p. 99-100 (supprimé dans l'édit. de 1861) ; — Franck, *Dictionnaire des Sciences philos.*, art. « Etre », p. 492-493 ; — Spencer, *Premiers principes*, tr. Guymiot (1920), p. 25.

quod concipiamus illum *per se*, seu per aliquid positivum quod esset in se, quasi nihilum terminaret actum mentis apprehensivum, sed illum efformamus, *per accidens*, h. e. per remotionem entitatis in genere, ita ut indirecte saltem ad ens referatur, quatenus, ente jam concepto, per novum actum mentis esse ab eodem ente removetur.

Unde non sunt absolute synonyma et convertibilia *ens* et *intelligibile*. Nihilum est intelligibile, quia potest concipi, etsi non per se, ens autem potest per se concipi. Aliis verbis, omne ens est intelligibile, sed non omne intelligibile est ens saltem sensu pleno.

4. Non possumus nihilum affirmare nisi de seipso. Nam non possumus dicere :

*a*) nihil existit : patet enim aliquid nunc existere ;

*b*) neque nihil fuit : quia, posito quod uno momento nihil fuerit, nihil fuisset in æternum : atqui aliquid nunc est. Ergo.

*c*) neque nihil erit : nam erit saltem ens necessarium.

*d*) neque nihil est possibile : dantur entia finita, atqui omnia entia finita, saltem materialia, possunt habere simile sibi.

Unde hoc tantum possumus dicere cum veritate : nihilum est nihilum.

## § 5. — De nihilo secundum Bergson (1)

1. Exposé. — La critique de l'idée du néant est capitale pour Bergson; elle est une pierre d'angle de son *Evolution créatrice*. Cette idée, en effet, pose le problème de l'origine des choses, de la créature : « l'existence m'apparaît comme une conquête sur le néant. Je me dis qu'il pourrait, qu'il devrait même ne rien y avoir et je m'étonne qu'il y ait quelque chose. Ou bien je me représente toute réalité comme étendue sur le néant, ainsi que sur un tapis : le néant était d'abord et l'être est venu par surcroît. Ou bien encore si quelque chose a toujours existé, il faut que le néant lui ait toujours servi de substrat ou de réceptacle et lui soit, par conséquent, éternellement antérieur... L'être a pu se trouver toujours là : le néant... ne lui en préexiste pas moins, sinon en fait, du moins en droit » (p. 299). De là vient que nous sommes invinciblement poussés à rechercher comment les choses existantes peuvent bien succéder au néant d'elles-mêmes. « Si donc nous pouvons établir que l'idée de néant, au sens où nous le prenons quand nous l'opposons à celle d'existence est une pseudo-idée, les problèmes qu'elle soulève autour d'elle deviendraient des pseudo-problèmes » (p. 301).

Et c'est précisément la conclusion à laquelle se croit en devoir d'aboutir Bergson ; l'idée de néant est pour lui une pseudo-idée. « Se représenter le

(1) *Evolution créatrice*, p. 298-322 et *Revue philosophique*, 1906, t. II, p. 449-466. — M. Maritain expose cette théorie avec abondance dans sa *Philosophie bergsonienne*, p. 355 sq.

néant consiste ou à l'imaginer ou à le concevoir » ; or, image et conception du néant sont impossibles. Pour *l'image*, c'est évident : « on ne saurait s'imaginer un néant sans s'apercevoir, au moins confusément, qu'on l'imagine, c'est-à-dire qu'on agit, qu'on pense et que quelque chose par conséquent subsiste encore ; l'image proprement dite d'une suppression de tout n'est donc jamais formée par la pensée » (p. 302). Pour la *conception*, il en va de même : « ce qui est et ce qu'on perçoit, c'est la présence d'une chose ou d'une autre, jamais l'absence de quoi que ce soit ». Or, l'expérience ne donne pas le néant et l'intelligence qui la suit « ne saurait recevoir une empreinte de négation, car, ce qui existe peut venir s'enregistrer, mais l'inexistence de l'inexistant ne s'enregistre pas » (p. 316). A cette raison s'en ajoute une autre. D'une certaine manière mon esprit peut se représenter abolie n'importe quelle chose existante. Mais si l'abolition de n'importe quoi par l'esprit était une opération dont le mécanisme impliquât qu'elle s'effectue sur une partie du tout et non sur le tout lui-même, alors l'extension d'une telle opération à la totalité des choses pourrait devenir chose absurbe, contradiction en elle-même et l'idée de l'abolition de tout présenterait peut-être les mêmes caractères que celles d'un cercle carré. Or, c'est ce qui a lieu. Car l'idée du néant est l'idée d'une chose absente ; mais précisément notre esprit ne peut penser l'absence ou la disparition d'un objet intérieur ou extérieur sans se représenter sous une forme indéterminée et confuse, il est vrai, qu'un autre objet s'y substitue. Appliquez cela à la totalité des choses et vous touchez à l'absurde. Voyons plutôt :

« Qu'il s'agisse d'un vide de matière ou d'un vide de conscience, la représentation du vide est toujours une représentation pleine qui se résout à l'analyse en deux éléments positifs: l'idée distincte ou confuse d'une substitution, et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d'un désir ou d'un regret. Il suit que l'idée du néant absolu, entendu au sens d'une abolition de tout, est une idée destructive d'elle-même, une pseudo-idée, un simple mot. Si supprimer une chose consiste à la remplacer par une autre, si penser l'absence d'une chose n'est possible que par la représentation plus ou moins explicite de la présence de quelque autre chose, enfin si abolition signifie d'abord substitution, l'idée d'une « abolition de tout » est aussi absurde que celle d'un cercle carré » (p. 306-307).

2. Critique. — A cette théorie nous ferons une double réponse.

*a*) L'idée de néant n'est pas une idée contradictoire, ou mieux, si l'on ose dire, un néant d'idée. Il est absolument faux en effet que psychologiquement le néant d'une réalité déterminée soit constituée par une autre réalité qui serait substituée à la première. Le néant d'un individu réel ou possible est *pensé* (non imaginé) en affectant d'une négation l'idée positive de cet individu. De même l'idée du néant absolu sera obtenue en affectant d'une négation l'idée de tout être. En quoi l'on serait fort en peine de trouver une contradiction quelconque. Aussi bien cette idée de néant absolu, si elle ne *représente* pas « quelque chose » et à ce titre doit être considérée comme une pseudo-idée, — une idée proprement dite, ne pouvant que représenter l'être, ce qui est, — du moins au titre de la négation et dans l'ordre abstrait, qui est le sien, pourra devenir objet de jugements vrais et donc avoir une signification intelligible. De plus cette négation, elle l'exprime en dehors de toute relation spatiale et temporelle, encore que l'acte par lequel *je* l'exprime puisse être conditionné temporellement et spatialement. Enfin ce négatif, elle le signifie à l'aide d'un simple concept, composite il est vrai, mais fondé lui-même sur l'être comme toute néga-

tion et sans que soit affirmé en rien que lui réponde quelque chose de positif. Où y a-t-il là l'ombre d'une absurdité ?

Sans aucun doute, il faut concéder et « dénoncer le caractère fictif, illusoire de l'idée de néant », pour autant que l'on voudrait faire du néant une réalité positive, et penser réellement le non-être absolu : « le prétendu néant que nous nous *représentons* est toujours relatif, toujours le non-être de quelque chose » (1) et nous ne pensons positivement que l'être. Mais ce non-être de quelque chose peut être le non-être de l'être et alors dans le jugement : « le non-être n'est pas », il prend une signification parfaitement déterminée. Ce n'est pas du non-être qui n'est pas, que Dieu fera surgir l'être, comme si le non-être était être et pouvait servir de substratum à quelque chose ; mais ce ne sera pas davantage de l'être préexistant, ni de l'être au sens propre, ni du non-être relatif qui serait être, que Dieu appellera l'être à l'existence en vertu de son pouvoir créateur. Tout présupposé positif étant écarté, il reste du négatif qui n'est pas en soi, mais qui comme tel a un sens et dans l'abstrait a une valeur *significative* incontestable.

*b*) Toutes les difficultés soulevées par Bergson relèvent de son empirisme nominaliste, et de la confusion qu'il entretient volontairement entre l'idée et l'image, nous voulons dire de sa théorie fondamentale qui lui fait dénier toute valeur à l'*idée* abstraite pour ne reconnaître d'autre connaissance valable que l'intuition immédiate et la connaissance purement *expérimentale* (2). L'*image* du néant et l'*intuition* du néant étant nécessairement un néant d'image et d'intution, une pseudo-image et intuition, il croira pouvoir conclure de son principe général que l'*idée* du néant sera par là même un néant d'idée. Malheureusement pour Bergson, ce présupposé de toute sa théorie est inadmissible et simplement faux. L'*image*, ou plus exactement la pseudo-image du néant n'en est pas du tout l'idée, et l'expérience sensible n'est ni la source unique, ni la mesure de *toutes* nos connaissances : idée et image sont irréductibles. Après cela Bergson peut essayer d'en imposer par le jeu des substitutions, la fantasmagorie du plein et du vide qui serait au vrai un plein, plus plein même que le premier ; tout cela peut amuser le lecteur dont la curiosité est toujours mise en éveil par la prestidigitation des métaphores et des comparaisons sensibles. Il n'en restera pas moins vrai que, fondé ou non du point de vue psychologique imaginatif, — ce qui demeure très discutable, — ce processus n'explique rien du point de vue conceptuel et n'y touche pas, fût-ce de très loin.

3. Conclusion. — La question présente ayant des contre-coups sérieux en théodicée, nous terminerons ces quelques notes par une page du P. Sertillanges qui souligne bien la nécessité de dégager cette idée du néant de toute image, de tout empirisme :

---

(1) Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier I, p. 9 et 29.

(2) Ce point, croyons-nous, est ici, comme pour toute la philosophie de Bergson absolument essentiel. Que d'ailleurs telle soit bien la pensée de l'auteur, c'est ce que lui-même avoue très clairement : « la méthode philosophique, telle que je l'entends, est rigoureusement calquée sur l'expérience (intérieure et extérieure) et ne permet pas d'énoncer une conclusion qui dépasse de quoi que ce soit les considérations *empiriques* sur lesquelles elle se fonde » (*Etudes*, 1912, t. I, p. 515, lettre au P. de Tonquédec). Nous aussi, avec toute l'Ecole, nous prenons l'expérience intérieure et extérieure, comme point de départ, mais nous prétendons bien la dépasser.

« Dans son plus grand ouvrage, l'*Evolution créatrice*, M. Bergson, partant de ce principe que toute l'idée traditionnelle de *création* paraît reposer sur l'idée d'un néant précédant le monde ou sous-jacent au monde, établit que cette idée du néant est une pseudo-idée, qui donne lieu, dit-il, à de pseudo-problèmes. Le pseudo-problème, visé ici, ne serait-il pas celui-là même que nous étudions (le problème de la Création) ? En ce cas, je dirais : M. Bergson a tort, le problème existe ; mais il n'existe à la vérité qu'à la condition d'être bien posé. Si nous cherchons à démontrer que le monde vient de rien comme d'un état antérieur d'où la divinité l'aurait fait sortir, ou que, actuellement encore, il repose sur le rien et en émerge incessamment, porté par Dieu comme sur un abîme, la dialectique profonde d'un Bergson aura beau jeu à nous montrer que ce sont là de pures imaginations, que le rien n'est rien et ne peut être présupposé à rien ; que notre idée du néant est en réalité pleine d'être, plus pleine même que celle de l'être appelé à en suppléer et à en guérir l'indigence. Seulement cette critique ne vaut que contre la fausse idée de création que nous avons détruite, non contre celle qui définit la création : la dépendance du monde. Or, notre conception est bien celle-là. La création, c'est la dépendance du monde, durée comprise, par rapport à sa condition fondamentale, quoi qu'il en soit du reste des phrases par lesquelles, dans le langage courant, même philosophique, nous exprimons cette relation sous forme d'action, cette dépendance sous forme de passage, cette négation d'une présupposition quelconque à l'influence divine sous forme d'affirmation d'un néant sous-jacent ou antérieur. Les façons de parler qui répondent aux façons de concevoir, ne répondent pas toujours aux affirmations doctrinales, de même que cette proposition : *le soleil se lève*, qui répond à nos images visuelles, ne répond pas aux données astronomiques cependant acceptées de tous. Toujours est-il qu'il faut s'expliquer ; sans quoi, le scandale demeure, et s'il ne convient pas, en bonne sagesse et charité chrétienne, de scandaliser les petits, il faut songer aussi au scandale des grands : trop de dommages, pour notre foi, proviendraient du mépris en apparence justifié dans lequel ils tiendraient nos thèses » (1).

Pour compléter cet exposé, nous noterons en terminant que M. Bergson s'est défendu de vouloir par sa théorie du néant nier l'existence de Dieu et sa causalité par rapport au monde : « Je parle de Dieu (p. 268-272 de l'*Evolution créatrice*) comme de la *source* d'où sortent tour à tour, par un effet de sa liberté, les « courants » ou « élans » dont chacun formera un monde : il en reste donc distinct, et ce n'est pas de lui que l'on peut dire que « le plus souvent il tourne court », ou qu'il soit « à la merci de la matérialité qu'il a dû se donner ». Enfin l'argumentation par laquelle j'établis l'impossibilité du néant n'est nullement dirigée contre l'existence d'une cause transcendante du monde : j'ai expliqué au contraire (p. 299-301 et 303) qu'elle vise la conception spinoziste de l'être. Elle aboutit simplement à montrer que *quelque chose* a toujours existé. Sur la nature de ce « quelque chose », elle n'apporte, il est vrai, aucune conclusion positive ; mais elle ne dit en aucune façon que ce qui a toujours existé soit le monde lui-même et le reste du livre dit explicitement le contraire » (2).

---

(1) *L'idée de création*, mémoire publié dans les *Annales de l'Institut supérieur de philosophie* (Louvain), t. IV (1920), p. 562-563.

(2) *Etudes*, 1912, t. I. p. 515-516, lettre de M. Bergson au P. Tonquédec. Nous reviendrons *infra*, Appen. X, p. 605, sq., sur ces affirmations de M. Bergson et sa critique de l'idée de néant.

# SECTIO SECUNDA

# DE PROPRIETATIBUS ENTIS

## PRÆNOTANDA.

I. **Continuatio rerum.** — A P. Monaco sic recte declaratur : « Spectato ente in se, juxta rationem nempe, quam ipsum sibi vindicat, prout ab inferioribus abstrahitur et ad eadem aliquo modo refertur, gradiendum modo est ad ejus considerandas proprietates quæ ipsi conveniunt secundum hanc præcise rationem. Cognitis enim hujusmodi proprietatibus, melius et ipsa intima ratio entis dignosci potest ; nam ex proprietatibus, essentia rei nobis innotescit. Porro istæ entis proprietates recte dici possunt quidam *modi entis* qui ipsius nomine non exprimuntur » (1).

II. **Quid sint proprietates entis.** — 1. Sunt proprietates tantum *late dictæ.* — Proprietas enim stricte dicta ita connectitur necessario cum essentia ut tamen sit præter rationem essentiæ ideoque ei addatur per modum compositionis : sic potentiæ vitales in homine, intellectus et voluntas. Proprietas autem late dicta continet ipsam rationem essentiæ ac proinde ei advenit per modum expressioris conceptus. Porro ita est de proprietatibus quas nunc spectamus ; sunt enim ut ait S. Thomas, « modus generaliter consequens omne ens » (2).

2. Etsi secundum expressiorem conceptum formaliter aliquid addunt notioni entis ut sic, tamen ad essentiam entis qua talis ita pertinent ut omni enti qua tali conveniant et ubicumque ratio entis verificatur ibi et ipsæ verificentur : quare *transcendentales* vocantur

(1) Monaco, *Prælectiones metaphysicæ generalis*, p. 97.
(2) S. Thomas, *De Verit.*, q. 1, a. 1 c.

(1). Quemadmodum ens, ita omne genus transcendunt et ab ente tantum formaliter, minime vero realiter distinguuntur.

3. Proprietates entis etiam *passiones* vel *attributa* vocantur, imo secundum quosdam exclusive attributa essent dicenda. Quæ quæstio pure verbalis et formalis nobis videtur esse nullius momenti.

NOTA BENE. — *a*) De natura illarum proprietatum adest controversia inter scholasticos. Alii cum Scotistis dicunt ens habere proprietates stricte dictas quæ formaliter ex natura rei ab ente distinguuntur ; alii cum Aureolo et Nigri negant ens ullam habere veram proprietatem ; alii demum cum S. Thoma, Suarezio et fere tota schola, tenent, sicut nos supra, ens habere proprietates seu passiones, quæ tamen ei nihil positivum addunt, sed tantum *negationem*, vel respectum aliquem ad aliud (2).

*b*) Inter illos qui hanc ultimam sententiam propugnant datur diversitas in modo loquendi et definiendi proprietates vel attributa ; sed videtur esse mera quæstio vocum (3).

III. **Quot sint.** — 1. TRES RECENSERI SOLENT — et retinendæ videntur (4).

*a*) **Unitas** quæ consequitur ens absolute spectatum, prout negat divisionem. Quæ negatio, ut patet, non datur formaliter nisi secundum intellectum. Unde unum non formaliter distinguitur ab ente nisi supposito aliquo intellectu secundum quem ens hac negatione afficitur.

*b*) **Veritas** et **bonitas** quæ consequuntur ens relative spectatum, h. e. per respectum ad intellectum et voluntatem, ita quidem ut præter hanc relationem et deficiente fundamento quod ex parte illarum facultatum desumitur, jam verum et bonum non haberentur nec etiam formaliter distingui possent. Unde intelligitur cur per solam analysim notionis entis erui nequeant : non enim exsurgunt nisi per comparationm cum aliis, quo posito manifestatur in ente exigentia essentialis ut ad illud aliud referantur, sed ita ut ex illa relatione resultet aliquid novum quod comprehensioni entis secundum se spectati *formaliter* addatur.

S. Thomas explicans quomodo attributum entis usurpari possit « secundum convenientiam unius entis ad aliud », dicit : « hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc

(1) Et in hoc discrepant a *differentiis*, quæ, sicut proprietates, includunt ipsæ rationem entis, sed *enti qua tali* non conveniunt et in variis entibus, nedum semper inveniantur, sese mutuo excludunt.

(2) De quibus sententiis, cf. URRABURU, *Ontologia*, p. 199 sq.

(3) *Ibid.*, p. 200-202.

(4) Cf. GREDT, *Elementa...*, t. II, p. 10 sq. ; LIMBURG, *Quæstiones...*, p. 115.

autem est *anima* quæ quodam modo est omnia, sicut dicitur in III de Anima. In anima autem est vis cognoscitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum ;* unde in principio Ethicorum dicitur : bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum* » (1).

2. PRÆTER HAS PROPRIETATES, — duæ aliæ (2) proponuntur quæ etiam transcendentales sunt :

*a)* **Res :** « in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicorum, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis » (3).

*b)* **Aliquid :** quod nomen vel idem dicit atque ens, h. e. habens quidditatem ; vel idem atque unum, « quasi aliud quid : unde sicut ens dicitur « unum », in quantum est indivisum in se, ita dicitur « aliquid » in quantum est ab aliis divisum ».

Ex quibus patet sive *rem*, sive *aliquid*, ad unum ex præcedentibus attributis entis vel ad ens ipsum referenda esse, nec ideo ad modum attributi specialis esse spectanda (4).

3. His attributis entis sive immediatis, sive mediatis, aliqui auctores non verentur addere **Pulchrum,** sed immerito ut videtur. Non quod pulchritudo non sit objectiva, neque ad transcendentale verum vel bonum non sit referenda : quod libenter concedimus et firmiter tenemus. Sed cum pulchritudo, ne cum bono vel vero simpliciter convertatur, necessario splendorem vel fulgorem perfectionis, supponat, ita ut ejus contemplatio seu intuitio sensum æstheticum et delectationem gignere possit, tunc, ut transcendentalis dici valeret, oporteret ens *qua tale* hanc delectationem gignere posse. Porro hoc non probatur a priori nec constat a posteriori. Quare in hac secunda sectione nihil de pulchro dicemus (5).

---

(1) *De Ver.*, q. 1, a. 1 c. Ex quo textu luce clarius sequitur secundum S. Doctorem hoc loco distinctionem facultatum animæ non sumi ex distincto *objecto* quod esset verum et bonum, sed e contra distinctionem objectorum formalium intellectus et voluntatis immediate desumendam esse ex distinctione ipsarum facultatum. Quæ animadversio alibi non omittenda erit.

(2) Quidam nolunt *res et aliquid* vocari attributa vel proprietates, quippe quæ non verificent conditiones quas ipsi a priori statuerunt ut habeantur proprietates vel attributa : parvi nostra refert.

(3) *De Verit.*, loc. cit.

(4) Tres tantum veras proprietates entis haberi bene probat Card. MERCIER in sua *Ontologie*, p. 236, n. 130.

(5) Le P. DE MUNNYNCK, dans un travail sur *L'esthétique de saint Thomas d'Aquin*, inséré dans les Mélanges *S. Tommaso d'Aquino*, publiés par l'Université catholique de Milan (1923), expose et discute en détail, pour les réfuter, p. 234-239, les raisons apportées en faveur de la transcendentalité du beau, spécialement par M. MARITAIN, dans son opuscule *Art et Scolastique* (1920). Sa conclusion est très nette : « Rien

4. Quomodo autem ens, unum, verum, bonum sint transcendentalia, et quisnam ordo inter ea exstet, sic rursus clare proponitur a S. Thoma : « inter ista quattuor (ens, unum, verum, bonum) maxime primum est ens, et ideo oportet quod positive prædicetur ; negatio enim vel privatio non potest esse primum quod intellectu concipitur, cum semper quod negatur vel privatur, sit de intellectu negationis vel privationis. Oportet autem quod alia tria super ens addant aliquid quod ens non contrahat ; si enim contraherent ens, jam non essent prima. Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum ; hoc autem est vel negatio, quam addit unum, vel relatio vel aliquid quod natum sit referri universaliter ad ens ; et hoc est vel intellectus ad quem importat relationem verum, aut appetitus ad quem importat relationem bonum ; nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethicorum » (1).

IV. **Divisio materiæ.** — 1. Ex præcedentibus sequitur de tribus tantum attributis nobis esse curandum.

Totam autem materiam modo breviori quam apud multos auctores expendemus. Solent enim multi proprietatibus entis addere varias theorias de individuatione, de distinctionibus et aliis. Cum vero elementa necessaria ad hanc inquisitionem instituendam nobis nunc suppetere nobis non videantur, has quæstiones tempore magis opportuno, si Deus favet, tractabimus, h. e. in parte II et III hujus operis.

2. Quisnam vero ordo in præsenti materia sit sequendus, a S.

---

n'est donc moins prouvé que le caractère transcendental du Beau, rien ne nous paraît plus arbitraire que d'attribuer pareille opinion à S. Thomas. On pourrait dire davantage. De sérieuses considérations, solidement appuyées sur la pensée thomiste, peuvent nous mener à une conclusion diamétralement opposée. Quoi qu'on en ait dit, le *placet* appartient à la définition essentielle du Beau, comme le rapport à l'intelligence est essentiel au Vrai et le rapport à la volonté au Bien. Or le *placet*, le plaisir, appartient bien, par définition, au « bonum delectabile », qui, à la différence du « bonum honestum », est une valeur inhérente au sujet. Le « bonum delectabile » est donc essentiellement proportionné à la nature particulière du sujet. C'est pourquoi il y a des choses que nous n'aimons pas à voir et d'autres qui nous font grand plaisir. Nous touchons ici au fond du débat. Le « bonum delectabile », se terminant dans le sujet, est manifestement divers selon la diversité du sujet. Il est aussi déterminé que la nature du sujet lui-même. Comment parler ici d'un caractère transcendental ? Toute espèce serait transcendentale à ce titre. Or le Beau implique le plaisir, « bonum delectabile ». Il est donc impossible *a priori* de le ranger parmi les transcendentaux » (p. 237). L'auteur, du reste tout en faisant rentrer la jouissance esthétique dans la définition essentielle du Beau, se garde bien de ne faire consister le Beau que dans ce seul élément.

(1) *De Potentia*, q. IX, a. 7 ad 6.

Thoma indicatur his verbis : « Considerando verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem cum sit perfectivum alicujus secundum rationem *speciei* ; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum *esse* quod habet in re ; et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri et se habet quodammodo per additionem ad illa, et sic bonum præsupponit, verum. Verum autem præsupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur ; unumquodque autem est intelligibile in quantum est unum : qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Phil. in 4 Metaphys. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se consideretur : quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum, bonum » (1).

Unde in hac sectione tria erunt capita : I m de Unitate ; II m de Veritate ; III m de Bonitate.

---

(1) *De Verit.*, q. XXI, a. 3 c.

## CAPUT PRIMUM

## DE UNITATE

### Art. I. — NOTIONES GENERALES (1)

I. **Notio unitatis.** — *Unum* est « indivisum in se et divisum a quolibet alio et ideo non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum, quæ unicuique competit secundum suam essentiam » (2).

1. Declarari potest hæc notio sic :

*a)* « *Indivisum in se* » : quoniam unum opponitur pluribus, per illud ens fit unum per quod tollitur pluralitas. Sed pluralitas fit per divisionem et tollitur per negationem divisionis. Ergo (3).

*b)* « *Divisum a quolibet alio* », h. e. extrinseco. Si enim aliquid intrinsece indivisum, non extrinsece, ab omni alio divideretur, jam illud dicendum esset vel quid omnino indeterminatum quod neque esse neque intelligi posset, vel pars cujusdam totius quod tunc et ipsum solum esset vere unum. — Ceterum si quoddam ens constitutiva sua in seipso habet indivisa, necessario sequitur idem ens hæc eadem non habere extra se, ideoque ob omni alio esse divisum. — Ex quibus patet divisionem non constituere proprie rationem unitatis, sed eam necessario sequi.

*c)* « *Et ideo non importat* »... — « Unum enim nihil positivi addit supra ens, quia sic esset abire in infinitum, si ista dispositio, cum sit una, per aliquam aliam unitatem una esset » (4). Unde dicen-

---

(1) **Auctores.** — S. Thomas, in *V Metaphys.*, l. 7 et 8 ; et *in X Metaphys.*, l. 4 ; *I P.*, q. XI, a. 1 et 2 ; *de Verit.*, q. VIII ; Suarez, *Disp. Meta.* IV, s. 1-3 ; Zigliara, *Ontol.*, l. II, c. 2. a. 1 et 2 ; c. 3, a. 5 ; Delmas, *Ontologia*, p. 227-247 ; Limburg, *Quæst. metaphys.*, p. 114-140 ; Kleutgen, *Philos. Scol.*, n. 171, t. I, p. 343 ; C[al] Mercier, *Ontologie*, n. 62 sq. ; Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, t. I, p. 27-39.

(2) *Ia P.*, q. VI, a. 3, ad 1.

(3) Cf. *Ia P.*, q. XI, a. 1 ; *De Pot.*, q. IX, a. 7.

(4) *I Dist. XXIV*, q. 1, a. 3 c.

dum est unum non addere formaliter rationi entis nisi negationem divisionis *intra* ipsum ens quod unum dicitur.

Non ideo tamen ratio unitatis, etsi negative exprimitur, habenda est in se mere negativa. Primo enim ipsam positivam realitatem entis ponit ; eam vero explicat quatenus ens est sibi identicum et pluralitatem refugit. Unde tenemus unum significare formaliter, « non ipsam negationem divisionis, sed ens in recto ut fundamentum negationis divisionis, et ipsam hanc negationem in obliquo, seu ut connotatum » (1). Apposite S. Thomas : « dicendum quod ideo non est negatio cum dicitur *ens unum*, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens » (2).

Quæ modo sub *c*) dicta sunt sufficienter solvunt quæstionem ab antiquis de constitutivo formali « unius » motam et nunc revera antiquatam. Dixerunt enim unum constitui formaliter perfectione positiva quæ enti adderetur et quidem distingueretur vel realiter (Avicenna), vel ex natura rei (Scotistæ), vel ratione fundata (S. Bonaventura, Alex. Halensis, Vasquez, ut eis tribuitur). Sed communiter cum S. Thoma, Capreolo, Henrico Gandavensi, Cajetano, Suarezio... admittitur unum distingui ab ente sola ratione logica, cum differat ab eo per negationem, seu privationem divisionis, negatio autem sit merum ens rationis. Ad rem S. Thomas contra Avicennam : « Unum, quod cum ente convertitur, ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem quæ, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione : nam negatio vel privatio non est ens naturæ sed rationis » (3).

2. Consectaria :

*a*) Unitas modo declarata primo valet de ente *completo*, quod videlicet essentiam habet completam et natum est de se in ordine reali ex-sistere. Non valet nisi secundum quid de ente *incompleto* seu de partibus entis de quarum natura est ut aliam partem respiciant et cum ea aliquod totum constituant. Quemadmodum tunc hæ partes non sunt nisi ens secundum quid seu *ut quo*, ita non erunt unum nisi *ut quo*.

*b*) Diximus *divisum* a quolibet alio, non vero *separatum*. Potest enim aliquid secundum rationem entis esse unum et tamen cum alio ita conjunctum esse ut aliquid aliud indivisum in se et secundum

---

(1) Remer, *Summa...*, t. I, p. 253.
(2) *S. Th.*, Ia P., q. XI, a. 1 ad 3.
(3) *In IV Metaphys.*, l. 2, n. 555. De qua quæstione trita in manualibus, cf. Cal Mercier, *Ontologie*, n. 65 ; Pesch-Frick, *Institutiones...*, t. II, n. 219 sq. ; Remer, *Summa prælectionum...*, t. I, p. 253 sq.

gradum diversum aliquid unum stricto sensu cum eo constituat : sic substantia et accidens, materia et forma.

*c*) Ratio divisionis ab alio extrinseco est *relativa*, dum ratio indivisionis in se est *absoluta* : hæc autem ultima sola est essentialis. — Quare, ut dicit SUAREZ : « Antequam creaturæ existerent, Deus erat perfecte et complete unus, absque hac relatione seu negatione. Quin potius, etiamsi per impossibile nullæ aliæ res essent possibiles extra Deum, ipse esset vere et perfecte unus, hoc ipso quod esset in se indivisus in essentia, etiamsi non posset esse divisus ab aliis, eo quod alia esse non possent » (1).

*d*) Unum transcendentale quod hic spectamus non idem est atque *unicum*. Unicum enim, præter negationem divisionis, superaddit enti negationem pluralitatis, seu realitatis similis in aliquo genere ; ac proinde non est proprietas communis, imo solitudinem entis dicit: sic Deus.

Hæc autem **unicitas** potest esse vel essentialis vel facti :

Unicitas *essentialis*, ea est quæ fluit ex essentia et dicit essentiam alicujus entis talem esse ut metaphysice repugnet eam multiplicari. Ita secundum omnes essentia divina et secundum thomistas essentia angelica.

Unicitas *facti* quando in rerum natura habetur tantum unum ens talis speciei determinatæ, sed cujus essentia ita sit ut alia dentur similia. « Supposons que l'on appelle *univers* l'ensemble des êtres matériels ayant une action les uns sur les autres et soumis aux mêmes lois générales, et admettons que tous les êtres matériels existants sont soumis à ces lois : nous dirons qu'il y a un univers *unique*. Ce n'est là qu'une unicité de fait ; il ne serait pas impossible à Dieu de créer un second univers régi par d'autres lois » (2).

*e*) Rursus unum *transcendentale* distinguitur et ab uno *prædicamentali* et ab uno *mathematico*, quod est principium numeri :

*α*. « *Unitas* **transcendentalis** omni prorsus enti convenit in quantum est ens ; unde ab eo quod res sit extensa vel inextensa præscindit ; divisio vero ab alio quam importat, discontinuationem speciatim non dicit, sed generatim alietatem qua unum ens non est aliud significat.

(1) *Disput. Metaph.* IV, s. 1, n. 16.

(2) Cal MERCIER, *Ontologie*, n. 68, et addit : « l'unicité essentielle n'appartient qu'à Dieu : seul Dieu est essentiellement immultipliable ». Tamen alibi Emin. auctor tenet angelos essentialiter non posse multiplicari in sua specie : quæ duo simul cohærere vix possunt.

6. « *Unitas* **prædicamentalis** prædicamento quantitatis propria est, atque divisionem discontinuationis importat unius quanti ab alio, ex qua exsurgit *multitudo* quæ ex divisione rei quantæ resultat. Hæc autem, prout est principium *numeri* et partis ac mensuræ rationem respectu collectionis entium materialium includit, unitas **mathematica** dicitur » (1).

De quibus recte notat WILLEMS : « PARMENIDES Eleates confundens unum et unicum, Pantheismum inde deduxit : Praeter ens nihil est ; atqui omne ens est unum ; ergo omnia sunt unum : πᾶν καὶ ἕν. — Differt unum transcendentale etiam ab uno prædicamentali, quod est principium numeri, qui supponit res sub eadem specie vel genere contentas, ut possint numerari, et sensu stricto ad res quantitate affectas applicatur (mathematica) ; unum autem transcendentale sicut ens solum analogice singulis rebus competit. Quod non advertens HERBART, confundens unum transcendentale cum uno prædicamentali et quidem sensu strictissimo, nihil existere putavit, nisi entia prorsus simplicia, quæ omnem multiplicitatem tum ratione quantitatis, tum ratione qualitatis a se excluderent. PYTHAGOREI autem confundentes unum transcendentale cum uno prædicamentali, essentias rerum numeris constitui putabant » (2).

II. **Species unitatis transcendentalis.** — Quemadmodum in notione unitatis duplicem respectum spectavimus, indivisionem nempe intrinsecam et divisionem ab omni alio extrinseco, ita secundum duplicem hanc rationem dividi potest unitas (3).

1. RATIONE ENTIS INDIVISI IN SE :

*a*) In unitatem **simplicitatis** et unitatem **compositionis.** — *Simplex* qua tale negat partes et non tantum refugit actualem indivisionem, sed etiam ejus possibilitatem, — unde est indivisum et actu et potentia : sic Deus et angelus. — *Compositum* est indivisum actu, sed non potentia, aliis verbis est *divisibile :* constat nempe partibus quæ ita ad invicem ordinatæ sunt ut in unam essentiam completam coalescant : sic homo compositus ex anima et corpore.

Simplicitas et compositio dicuntur vel *physicæ*, vel *metaphysicæ* prout respiciunt partes sive realiter, sive ratione tantum distinctas. Sic homo est physice compositus ex anima et corpore, angelus vero est physice simplex ; rursus homo est metaphysice compositus (ani-

---

(1) DELMAS, *Ontologia*, p. 232-233. Cf. *Ia P.*, q. XI, a. 1 ; SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, t. I, p. 102-109 et infra de numero et multitudine.
(2) *Institutiones philosophicæ* [2], t. I, p. 432.
(3) Cf. S. THOMAM, *in V Metaphys.*, lec. 7, 8 et 11.

malitate et rationalitate), Deus autem est etiam metaphysice simplex et non tantum physice.

*b*) In unitatem **per se** et unitatem **per accidens.**

α. *Unum per se* illud est sive simplex sive compositum quod in seipso simpliciter est indivisum et quod non est plura entia actu : homo, planta. Si vero de ente composito fit quæstio, hæc unitas per se dicetur *metaphysica* quæ spectabit tantum elementa essentialia entis, seu partes essentiales quæ constituunt ejus essentiam completam, seclusa omni essentia incompleta (h. e. determinatione accidentali) cum qua hæc essentia completa componere possit ; dicitur e contra *physica* unitas entis per se, quæ complectetur non tantum elementa essentialia entis, sed etiam alias essentias incompletas cum quibus a parte rei componit ad aliquod ens vere unum constituendum. Sic sola essentia (sive physica, sive metaphysica) hominis erit unum per se metaphysicum ; dicemus vero unum per se physicum illud ens concretum quod componitur ex substantia et accidentibus et est Petrus vel Jacobus (1).

β. *Unum per accidens* est simpliciter in seipso divisum ; plura ergo actu continet, sed indivisum tamen est sub aliquo respectu. Supponit ergo semper compositionem, sed quæ sit per accidens. Hæc autem compositio est (2) :

— *vel conatus*, quando plura simul concurrunt ad unum effectum producendum. Tunc sæpe vocatur unitas *dynamica*. Sic plures equi trahentes currum ;

— vel *aggregationis*, quando plura casu juxtaponuntur : sic acervus lapidum ;

— vel *ordinis* et *figuræ* : sic libri bibliothecæ ;

— vel *artificialis* quæ constat realitatibus non intrinsece ordinatis ad unam essentiam sive constituendam sive complendam, sed extrinsece unitis ab artifice ad aliquem finem obtinendum : horologium, domus, navis.

— vel *moralis* quando plura entia moralia, libertate prædita, junguntur vi alicujus relationis juridicæ vel moralis, quæ vel ex natura vel ex conventione seu alio actu libero oritur : ita familia, societas religiosa, commercialis, assecurationum...

---

(1) Cui notioni fere assentitur DONAT, *Ontologia* [4], p. 73 secundum quem unitas naturalis et entitativa inter substantiam et accidens « ad unitatem per se prope accedit » ; eam autem formaliter probant quoad rem HUGON et DOMET DE VORGES infra citati.

(2) Cf. *In IIIᵃ*, q. XVII, a. 4 c.

His speciebus unitatis per accidens multi auctores addunt compositionem substantiæ et accidentis quam vocant *naturalem* ; ratio eorum est quia substantia et accidens non sunt essentiæ ejusdem ordinis, unitas autem per accidens præcise implicat rem constitui indivisam non in ipsa essentia, sed in aliquo præter essentiam. Quæ omnia libenter concedimus, si in ordine metaphysico essentiarum stare volumus, ut supra diximus, non vero si ad ordinem concretum attendimus in quo videmus ens individuum compositum ex substantia et accidente constituere aliquod ens stricte unum.

2. Ratione entis divisi ab alio — dividitur in :

*a*) Unitatem **logicam** seu **universalem** quæ consequitur nostrum modum concipiendi, sed quæ talis non inest rebus. Est unitas essentiæ universalis qua talis, h. e. secundæ intentionis, quæ plura uno conceptu repræsentat, cujusque objectum aptum est quod indefinitis inferioribus communicetur identice et de singulis prædicetur : sic essentia hominis (universale *reflexum*). De ea non directe curamus hic.

*b*) Unitatem **realem** quæ convenit rebus independenter a mentis consideratione. Duplex distinguitur :

α. Unitas *formalis*, seu essentialis, quæ est unitas essentiæ, ut aiunt, absolute spectatæ. Duo dicit : primo indivisibilitatem in plures essentias diversæ rationis ita ut neque augeri, neque minui possit quin tollatur ; dein præcisionem a variis determinationibus quas habere posset in inferioribus et a communicabilitate vel incommunicabilitate variis inferioribus. Unde Urraburu : « conjungi potest indifferenter sive cum individuali sive cum universali, nam tum individuum, tum universale supponit naturam vel essentiam secundum suas notas constitutivas indivisam » (1). Pertinet qua talis ad ordinem metaphysicum.

β. Unitas *singularis* vel *individualis*, quæ propria est individui qua talis. Definitur : « entis indivisio et indivisibilitas in plura quale ipsum est, seu in entia plura perfecte ejusdem rationis (plura eadem, seu plura hæc) » (2). Hæc unitas opponitur « universali non solum *relative*, quatenus secundum mentis comparationem speciei subjicitur, sed etiam quasi *privative*, fere sicut unitas opponitur multitudini , quatenus importat negationem communicabilitatis cum pluribus » (3).

Stricte loquendo, distinguenda est unitas singularis et individualis. Datur enim, ut in tomo III videbimus :

---

(1) Urraburu, *Ontologia*, p. 246.
(2) Pesch-Frick, t. II, p. 145.
(3) Urraburu, *loc. cit.*

(1) Unitas *singularis* quæ *non* est *individua* : hæc dicit incommunicabilitatem subjecti quæ fiat per multiplicationem in pluribus, sed simul communicabilitatem alteri vel ut subjecto inhæsionis (sic volitio Petri), vel ut comparti substantiali (sic forma quæ communicat cum materia), vel ut supposito in quo subsistat (et hoc est exemplum unicum naturæ humanæ in Christo).

(2) Unitas *singularis* quæ *est* stricte *individua* et dicit incommunicabilitatem absolutam quocumque modo ; ea est quæ convenit supposito et personæ.

Sed notandum est has voces « singulares » et « individuum » in praxi sæpe usurpari indiscriminatim unam pro alia.

NOTA BENE. — 1. Divisionem unius in unum numero, specie, genere et analogia ab ARISTOTELE proposita, sic exponit S. THOMAS : « *Numero* quidem sunt unum quorum materia est una. Materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis est principium individuationis formæ. Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum numero ab aliis divisum. — *Specie* autem dicuntur unum quorum una est « ratio », i. e. definitio. Nam nihil proprie definitur nisi species, cum omnis definitio ex genere et differentia constet. Et si aliquod genus definitur, hoc est in quantum est species. — Unum vero *genere* sunt, quæ conveniunt in figura « prædicationis », i. e. quæ habent unum modum prædicandi. Alius enim est modus quo prædicatur substantia et quo prædicatur qualitas vel actio ; sed omnes substantiæ habent unum modum prædicandi, in quantum prædicantur non ut in subjecto existentes. — *Proportione* vero vel *analogia* sunt unum quæcumque in hoc conveniunt quod hoc se habet ad illud sicut aliud ad aliud. Et hoc quidem potest accipi duobus modis vel in eo quod aliqua duo habent diversas habitudines ad unum.., vel in eo quod est eadem proportio duorum ad diversa » (1).

2. Notionem *unius per se* quam supra proposuimus P. HUGON, O. P. sic et ipse laudat post DOMET DE VORGES : « Aliam rationem distinguendi unum per se et unum per accidens proponit cl. Domet de Vorges. Unitate formali est unum per se ens in se complectens omnia elementa suæ essentiæ necessaria, et unum per accidens erit natura quæ concipitur cum elementis accessoriis et essentiæ adjunctis. Unitate autem individuali est unum per se quod habet unam eamdemque existentiam ; unum vero per accidens sunt illa quorum unumquodque, licet vinculo physico cum aliis conjunctum, propriam tamen ac distinctam habet existentiam. Hinc concludit : « voulons-nous parler d'unité définitive et actuelle, il n'y a d'unité par soi que celle qui est caractérisée par l'indivisibilité actuelle de l'existence » (2). Quam sententiam omnino admittimus et propugnat etiam C[al] Mercier in sua Ontologia, ubi distinctionem accidentis a substantia vindicat contra illos qui velint accidens habere suum esse proprium distinctum ab esse substantiæ (3).

---

(1) *In V Metaphys.*, l. 8, n. 876-879.

(2) *Abrégé de Métaphysique*, t. I, p. 51-52.

(3) *Ontologie*, n. 157.

3. Præter divisiones unitatis modo traditas, aliæ dantur quas supra exposuimus, ubi de unitate conceptus entis loculi sumus, hoc est : unitas perfecta et imperfecta ; unitas physica, metaphysica et logica. Notandum est hanc ultimam, eo modo quo eam exposuimus, apte cohærere cum divisione præsenti unitatis in logicam et realem supra descriptam ; unitas enim realis jure complecti æstimanda est simul physicam et metaphysicam, etsi hæc physica et metaphysica non idem omnino dicit ac unitas formalis et individualis.

## Art. II. — DE UNITATE CUM ENTE COLLATA

## THESIS VI.

**Omne ens, ea ratione qua est ens, est unum (I) ; omne autem ens reale habet unitatem sive formalem sive singularem (II).**

### PRÆNOTANDA.

I. **Status quæstionis.** — 1. In prima parte, de unitate transcendentali agitur quæ immediate consequitur ens reale metaphysicum quod vel existit, vel existere potest. Sed quæ hic dicentur saltem analogice valebunt etiam de omni quocumque ente sive sit metaphysicum, sive logicum, sive meræ rationis. Quemadmodum enim ens logicum et ens rationis non objective constituuntur in mente nisi quatenus participant aliquo modo naturam entis realis eamque imitantur, ideoque leges entis realis suo modo proportionato verificant, ita « unum » aliaque attributa essentialia entis, si semel probantur naturam entis consequi, ut est ens, necessario quodcumque ens in quocumque ordine consequentur. — Hæc autem unitas transcendentalis de qua in thesi opponitur unitati prædicamentali et unicitati supra definitis.

2. In secunda parte de ente reali exclusive tantum agitur, quod ratione sui præscindit ab eo quod sit actu vel potentia et dividitur primo in ens in actu et ens in potentia. Porro sive agitur de ente in potentia quod est tantum possibile, dicimus unitatem cum formalem, tum singularem enti competere.

II. **Certitudo thesis :** — metaphysice certa. Ceterum potius declaratur quam probatur. Quod autem ad terminos spectat, nihil hic est addendum eis quæ in articulo præcedenti dicta sunt ubi declaravimus unitatem *formalem* eam esse quæ essentiæ competit, *singularem* autem eam esse quæ individuo competit, quatenus hoc individuum divisibilitatem in plura quale ipsum excludit.

## DECLARATIO.

**Iª PARS. — Omne ens est unum.**

1ᵐ *ARG.* ex S. Thoma, Sum. Iª P., q. XI, a. 1 c. — Omne ens vel est simplex, vel compositum. *Atqui* si est simplex, est unum unitate indivisibilitatis ; si est compositum, rursus vel partes sunt divisæ, vel non : si non sunt, ens erit unum unitate compositionis, si sunt, non est unum, sed plura entia.

2ᵐ *ARG.* — Quod est indivisum in se est unum. *Atqui* ens est indivisum in se. *Ergo* est unum.

Ad min. — Si non esset indivisum, esset divisum. Atqui non est divisum : nam quod est divisum jam non est ens sed entia, ergo non est unum sed plura.

**IIª PARS. — Omne ens reale (quod nempe vel existit, vel existere potest) habet unitatem sive formalem, sive singularem.**

1ᵐ *MEMBRUM.* — Ibi unitas formalis ubi essentiæ indivisio, vi cujus hæc essentia simul alia esse non potest neque in partes dividi quin tollatur.

*Atqui* omne ens sive existens sive possibile essentiam indivisam habet, quatenus nempe hic Petrus, qua est homo, primo habet naturam humanam quæ constat animalitate et rationalitate, deinde ipso facto dividitur a natura canis quæ est irrationalis : secus vel nihil esset vel esset seipsum simul et aliud, quod est contradictorium.

2ᵐ *MEMBRUM.* — Idem non potest esse simul unum et plura in eodem ordine. *Atqui* si ens reale (sensu declarato) non esset individuum singulare, esset unum et plura in eodem ordine. *Ergo.*

Ad min. — Etenim ens omne quod existit vel existere potest est plene determinatum : hoc enim habet sive per se, si de ente in se

completo agitur, — sive saltem ratione individuationis, si de essentia movetur quæstio, cum nulla essentia existere possit universalis a parte rei, sed tantum individualis, ut alibi probatur.

*Atqui* si ens de se plene determinatum in plura dividi posset, h. e. non haberet unitatem singularem, dicendum esset unum et plura in eodem ordine, — quod est contradictorium. Tunc enim hic homo simul esset Petrus determinatus et tamen indeterminatus sub eodem respectu hujus hominis (seu taleitatis suæ), quatenus posset esse Paulus, Jacobus... habentes in suo ordine, easdem determinationes ac ipse : aliis verbis esset simul *unus* in suo ordine realitatis existentialis, in quantum ens reale in hoc ordine, et *plura* in eodem ordine, quatenus non esset singularis, sed in plura divisibilis quale ipsum. Quæ omnia sunt absurda.

## COROLLARIA.

I. *Ergo ens et unum convertuntur.* Etenim modo probavimus omne ens esse unum ; ex alia autem parte, unum non est nisi ens quoddam quatenus spectatur ut indivisum.

II. *Ergo unitas formalis multiplicatur prout multiplicantur individua ;* quando autem individua ejusdem naturæ unum esse dicuntur, per mentis operationem tantum unitates eorum formales in unam universalem coalescunt.

III. *Ergo in unitate perfectio :* « etenim cum in tantum ens habeatur in quantum unum, quo minor est alicujus unitas eo minus ipsum est et eo minor ejus perfectio : quo major e contrario unitas est, eo magis est ens et major ejus perfectio » (1).

### OBJECTIONES.

**Obj. 1a.** — Ens solet dividi in unum et plura. Atqui ex thesi, secundum quam ens et unum convertuntur, hæc divisio est impossibilis. Ergo.

Resp. — Cum P. Monaco : « *Dist. Major. :* tamquam in duo entia per se, *nego*, tamquam in ens per se et ens per accidens, *conc. Contr. min. :* non divideretur si illa multa essent *ens per se*, *conc.*, si sunt ens per accidens ac proinde etiam unum per accidens, *nego*. Nimirum multitudo non constituit ens per se quod opponitur unitati : sed est ens per accidens, seu sunt multa entia, quorum unumquodque est unum, sed simul coadunata, quæ proinde, si simul spectantur, jam constituunt aliquod unum, nempe per accidens. Ergo ex illa partitione minime sequitur non omne ens esse unum » (2). Aliis verbis, hæc divisio entis intelligitur dupliciter prout : *a*)

(1) Donat, *Ontologia* [4], p. 75.
(2) *Prælectiones Metaphys. generalis*, p. 103.

vel dividitur ens per se tantum, et tunc unum quod convertitur cum ente, seu unum per se, est duplex : unum per se simplicitate, quod dicitur *unum* et unum per se compositione quod dicitur *multa* (potentia tantum, non actu) ; *b*) vel dividitur *ens* præscindendo ab ente per se et ab ente per accidens, et tunc unum quod convertitur cum ente est duplex, nempe unum per se quod dicitur *unum* et unum per accidens, quod dicitur *multa*.

Ad quam responsionem complendam potest addi cum S. Thoma : « nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum ; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem ; et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter, vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei : licet sit divisum quantum ad ea quæ sunt extra essentiam rei ; sicut quod est unum subjecto, et multa secundum accidentia ; vel quia est indivisum in actu et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes ; hujusmodi erit unum simpliciter et multa secundum quid. Si vero aliquid converso sit indivisum secundum quid, et divisum simpliciter, utpote quia est divisum secundum essentiam et indivisum secundum rationem, vel secundum principium sive causam, erunt multa simpliciter et unum secundum quid ; ut quæ sunt multa numero et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius quod non est multitudo non participans uno. Sed quæ sunt multa partibus, sunt unum toto ; et quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto ; et quæ sunt multa numero, sunt unum specie ; et quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere ; et quæ sunt multa processibus sunt unum principio » (1).

**Obj. 2a.** — Natura divina est una in pluribus.

Resp. — *Dist :* ita ut multiplicetur, *nego* ; ita ut non multiplicetur, *conc.* Nam unitas singularis excludit communicabilitatem entis per multiplicabilitatem hujus entis, non autem communicabilitatem simpliciter acceptam.

Alias difficultates, vide apud Remer, *Summa*, I, p. 256.

## SCHOLIA.

I. **De unitate formali et individuali ad invicem collatis.** — Ad rem P. Pesch-Frick : « retinendum est unitatem formalem ab individuali distingui non realiter, sed ratione. Intercedere inter has duas unitates aliquam distinctionem inde patet, quod essentia intelligi potest omissa per præcisionem unitate individuali ; sed intelligi non potest quin in illa unitas formalis exhibeatur. Essentia cum cogitatur ut universalis, formalem unitatem retinet, quamvis hoc modo concepta unitati individuali sit opposita. Ex quo apparet unitatem formalem ab individuali, secundum rationem saltem, distinctam esse. Hæc tamen distinctio non est ex natura rei. Nam nulla essentia

(1) *S. Th.*, *Ia P.*, q. XI, a. 1, ad 2. — Aristote, περὶ ψυχῆς, l. II, c. 1 (412 b, 8) écrit : τὸ γὰρ ἓν καὶ τὸ εἶναι, ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἐντελέχειά ἐστι, l'un et l'être s'entendant en plusieurs sens, ce qui est proprement [un et être], c'est l'acte ». M. Rodier, dans son commentaire sur ce passage, p. 177-179 explique comment *plusieurs* peuvent être *un*.

ex rerum partibus realis est nisi in individuis. Quam ob rem realem unitatem formalem re non habet nisi in unitate individuali. Sed essentia rei individuæ est ipsi rei interna et essentialis. Ergo etiam formalis unitas hujus essentiæ est illi essentialiter interna. Id porro quod rei individuæ essentialiter internum est, ab ipsa re non distinguitur » (1).

II. **De Identitate.** — Notio. — Identitas « est unitas vel unio ex eo quod illa quæ dicuntur idem sunt plura secundum *esse*, et tamen dicuntur idem, in quantum in aliquo uno conveniunt ; aut quia sunt unum secundum *esse*, sed intellectus utitur eo ut pluribus ad hoc quod relationem intellegat... sicut cum dicitur aliquid esse idem sibi ipsi » (2). Ex qua descriptione S. Thomæ sequitur :

*a*) identitatem esse « unitatem *plurium* in entitate » et sic distingui formaliter ab unitate, quatenus hæc dicit tantum indivisionem entis, illa vero pluralitatem terminorum simul atque eorum convenientiam in hac indivisione fundatam. Duo ergo essentialiter hæc notio complectitur : primo relationem vi cujus termini qui dicuntur identici possunt unus de altero affirmari ; deinde ejusdem relationis fundamentum, quod est ipsa unitas entis.

*b*) duplicem dari speciem identitatis :

α. **Realis,** quando unitas plurium est realis. Hæc identitas implicat unitatem individualem seu numericam et est convenientia rei secum ipsa. Quo in casu, quæ in re unum sunt, sola ratione opponuntur, ac proinde inter ea relatio tantum rationis habetur.

Hæc identitas, quippe quæ fundetur in unitate quadam essendi, poterit esse, secundum varios gradus hujus unitatis :

— vel *metaphysica*, si in ente prorsus immutabili spectatur, qui est solus Deus ;

— vel *physica*, si spectatur in ente cujus realitas physica perseverat, ut sunt angeli, anima humana ;

— vel *moralis*, si realitas physica, cujus est propria, mutatur quidem, sed ita sensim sine sensu ut secundum communem existimationem eadem perseveret : sic in corporibus physicis (3).

β. **Rationis** vel **logica,** quando unitas plurium non est nisi ex operatione mentis, seu « convenientia plurium in uno conceptu

(1) Pesch-Frick, *Institutiones*., t. II, p. 145.
(2) *In V Metaphys*., l. 11, n. 912.
(3) Donat, *Ontologia*, p. 84.

objectivo ». Quæ sic dicuntur identica realiter inter se distinguuntur, sed « identificantur cum illo conceptu uno objectivo cum quo comparantur vel comparari possunt » (1). Sic intellecta, identitas logica etiam *similitudo* vocatur.

Sed de ea magis in specie adhuc est loquendum, etsi jam plurima de ea in sectione I diximus.

III. **De similitudine in specie.** — Prout similitudo intelligitur convenientia plurium numero in uno conceptu objectivo, duo dicenda suggerit :

1. Elementa. — Duplicem convenientiam diversam potest præ se ferre similitudo :

*a·* Convenientiam mutuam eorum quæ similia dicuntur et in conceptu parificantur. Hæc autem convenientia, quæ sit vera similitudo, non datur nisi supponatur relatio similium ad intellectum. Quo sub respectu, similia qua talia, ad modum transcendentalis veri, dicenda sunt habere relationem essentialem ad intellectum et similitudo quam arguunt inter se erit *realis*.

*b.* Convenientiam objectorum quæ dicuntur similia cum conceptu « cum quo comparantur vel comparari possunt ». Si vero sub hoc respectu spectatur convenientia, statim intelligitur parvi interesse utrum sint res plures quæ ad conceptum referantur, an una tantum. Quæstio enim statim exsurgit de convenientia quæ habetur inter rem quamcumque et conceptum qui eam exprimit. Similitudo sic intellecta inter rem et conceptum jam non erit realis, sed tantum *intentionalis*.

2. Divisio. — Multipliciter dividitur similitudo :

*a.* in *perfectam* et *imperfectam*. Prior habetur quando illa quæ dicuntur similia (sive realiter, sive intentionaliter) inter se conveniunt ita ut sint stricte eadem sub toto respectu sub quo dicuntur similia ; posterior quando contrarium obtinet (2). — Ut supra vidimus, similitudo intentionalis perfecta dicitur secundum identitatem

---

(1) Schiffini, *Principia* [2], n. 462.

(2) « Si je désigne par le même nom de *blancheur* deux couleurs qui ne sont pas identiques, celle de la neige et celle du lait, c'est qu'elles sont semblables (imparfaitement). La ressemblance de la couleur du ciel et de la couleur de la neige n'est plus aussi grande que celle de la couleur de la neige et de la couleur du lait ; aussi je ne les appelle plus des couleurs blanches ; mais cette ressemblance est encore assez grande pour que je dise que ce sont des couleurs, ce que je ne dirais pas si j'avais rapproché l'un de l'autre la teinte de la neige et le son de la trompette » (Dunan, *Essai*, p. 151).

formalem ; imperfecta vero secundum simplicem similitudinem, — quæ ultima est vel perfecte vel imperfecte fundata.

*6.* Post S. Thomam identitas logica quæ est similitudo a multis sæpe distinguitur :

— secundum *essentiam :* quæ potest esse generica vel specifica ; ei opponitur (sed non exclusive) *differentia* et *diversitas* (1).

— secundum *qualitatem :* sic duo alba. Hæc identitas est similitudo sensu stricto et ei opponitur *dissimilitudo.*

— secundum *quantitatem :* hæc proprie dicitur æqualitas, eique opponitur *inæqualitas.*

Unde S. Thomas : « *idem* est unum in substantia, *æquale* unum in quantitate, *simile* unum in qualitate » (2). Quæ omnia neque intelleguntur, neque accipienda sunt modo rigido in usu communi loquendi.

γ. Similitudinem alibi (3) S. Doctor definit secundum convenientiam, h. e. convenientiam in forma et tunc tres species distinguit. Alia enim et alia communicant in forma :

— vel secundum eamdem rationem et secundum eumdem modum ;

— vel secundum eamdem rationem sed non secundum eumdem modum ;

— vel non secundum eamdem rationem.

IV. **Utrum repugnet dari duo entia perfecte similia.** — Hæc quæstio acerrime agitatur inter scholasticos ubi de principio individuationis loquuntur ; quomodo ergo hæc duo connectantur et quid in hac materia sit tenendum in alio volumine dicemus. Cum vero a philosophis modernis rursus et quidem sensu generali moveatur, pauca de ea quæstione statim proponenda esse videntur.

1. Leibnizius enim et multi post eum contendunt absolute repugnare duo entia esse perfecte similia, dum secundum Clarke et alios repugnantia hujusmodi non probatur (4).

« Perfecte similia » hic sensu strictissimo intelligenda sunt, quæ nempe

(1) Quomodo *differens* et *diversum* inter se etiam formaliter distinguantur, jam supra diximus cum S. Thoma. Qui plura cupit, adeat P. Hugon, *Metaphysica*, t. I, p. 107. Cl[s] Lorenzelli sic ea opponit : « diversitas est distinctio aliquorum quæ *totis* se differunt, v. g. distinctio Dei et creaturæ, substantiæ et accidentis, materiæ et formæ, potentiæ et actus ; differentia est distinctio aliquorum quæ non totis se sed aliquo sui differunt, v. g., distinctio plantæ et animalis, hominis et equi, Socratis et Platonis, unius oculi ab altero » (*Philosophiæ thomisticæ institutionnes*, t. I, p. 265, 2a edit. 1896). Ex quo sequitur differens qua differens implicare similitudinem.

(2) *In IV Metaphys.*, l. 2, n. 561. — Cf. *in V Metaphys.*, l. 11, n. 907.

(3) *S. Th.*, Ia P., q. IV, a. 3.

(4) Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, t. VII, p. 372, 393-395 (Leibniz), p. 382, 423-424 (Clarke).

solo numero differunt, ita ut nulla sit in uno perfectio quæ absolute eadem, quoad rationem et modum, in altero non habeatur, sola excepta individuatione numerica.

Quæstione sic posita, existimamus contra Leibnizium nihil metaphysice impedire quominus dentur duo entia perfecte similia. Etenim eatenus hoc repugnaret, quatenus, supposita existentia alicujus entis finiti, deficeret possibilitas sive intrinseca sive extrinseca ut aliud ens perfecte simile in ordine rerum ponatur. Atqui adest hujusmodi possibilitas sive *intrinseca :* si enim inter notas constitutivas prioris entis nulla datur repugnantia, neque habetur inter notas alterius ; sive *extrinseca :* data enim possibilitate intrinseca alicujus, Deus omnipotens illud condere potest. Impossibilitas sane daretur, et quidem absoluta, si de identitate reali numerica ageretur : tunc enim unum esset duo, quod implicat ; sed si de similibus tantum, quibus sola competit identitas logica, movetur quæstio, nullum argumentum afferri nobis videtur pro repugnantia (1).

2. *Objicitur :* « Tunc discerni non possint ». — *Resp. : Nego.* Etenim si de entibus « sensibilibus » agitur, hæc principiis individuantibus in quantitate fundatis gaudent, quibus semper discerni possint, saltem a facultate apta : forma, figura, locus, stirps, tempus, patria, nomen... Quia vero, *de facto* nullum ens perfecte simile invenimus, nihil inde concludere licet contra possibilitatem facti.

Si autem de entibus « insensibilibus », h. e. immaterialibus, agitur, alii dicunt repugnare ut duo perfecte similia dentur, ideoque multiplicentur in eadem specie sicuti videbimus ubi de principio individuationis ; alii contendunt saltem non probari hoc repugnare. Porro in altero hoc casu, hæc entia perfecte similia essent discernibilia sua sola entitate numerica, non *nobis* quidem, sed *Deo*. Nihil enim certi affirmare possumus de modo quo ens spirituale apprehendi possit in se ab intellectu proportionato, quippe qui nullum medium habeamus ut talia entia directe cognoscamus. Præterea Deus alios modos cognitionis habet qui nos latent atque transcendunt, vel saltem de quibus prudentiæ est ut non judicemus : sola enim regula in hac materia assignari potest, Dei nempe omnipotentiæ nihil esse denegandum quod in se formaliter non sit impossibile. Porro nulla impossibilitas quæ ex contradictione quadam vel ex defectu absoluto rationis sufficientis oriretur in præsenti multiplicatione probari potest. Sed de hoc puncto plura alibi (2).

Il est d'ailleurs à noter que, pour Leibniz, l'impossibilité des discernables n'est pas absolue : « quand je nie qu'il n'y ait deux gouttes d'eau entièrement semblables ou deux autres *corps indiscernables*, je ne dis point, qu'il soit impossible *absolument* d'en poser » : et la concession est d'importance. La suite par malheur ne répond pas à ce début, car il ajoute aussitôt : « mais que c'est une chose *contraire à la sagesse divine* et qui par conséquent n'existe point » (3). Un tel motif, au moins dans le cas présent, est

(1) Idem sentit thomista HUGON, O. P., *Metaphysica*, Cursus philosophiæ thomisticæ, t. V, p. 102. Quæ tamen sententia vix cohaerere videtur cum ejusdem theoria de individuatione. — Idem etiam bene proponit et evolvit P. ROSELLI, O. P. *Summa philosophica*, Pars IIa, q. XIII, a. 3, ed. 1858, t. II, p. 203-204.

(2) Nous avons déjà traité la question dans l'*Essai critique sur l'hylémorphisme*, p. 188-193.

(3) *Loc. cit.*, p. 394-395, n. 25 ; pour lui par conséquent, l'impossibilité ne vient pas de la contradiction, mais du défaut d'intelligibilité, elle résulte non du principe de contradiction, mais du principe de raison suffisante.

purement gratuit et dénué de toute valeur. Il ne nous appartient pas, en effet, lorsque nous n'avons, pour ce faire, aucune raison péremptoire, d'assigner les limites à la puissance divine : de ce que nous ne connaissons pas, d'une manière distincte et positive, les raisons d'agir de Dieu, il ne s'ensuit pas que ces raisons n'existent pas et il serait un peu naïf et parfaitement vain de vouloir enserrer la sagesse divine dans les bornes singulièrement étroites de notre pauvre sagesse humaine.

## Art. III. — DE OPPOSITIS UNI

### § 1. Notiones de multitudine et numero (1)

I. — **Multitudo** est « id quod est ex unis quorum unum non est alterum » (2). Ex quo patet multitudinem opponi unitati et includere divisionem, ac proinde idem esse atque entia divisa seu collectionem entium quæ singula sunt unum, sed ad invicem divisa.

Sed præter divisionem, multitudo implicat possibilitatem, ex parte entium quæ eam constituunt, ut intellectus ipsa entia ad unitatem reducat seu ea per modum unius cogitet. Oportet ergo adsit aliquis respectus sub quo objecti unius instar apprehendantur : sic multitudo militum quæ est exercitus.

Quomodo autem unum transcendentale et plura opponuntur, cf. Iª P., q. XI, a. 2. De hoc enim controvertitur utrum oppositio sit *privativa* an *contraria*. Cui quæstioni minoris momenti licet respondere cum P. Hugon : « verius dicitur unum et multa opponi contrarie. Oppositio quippe contraria est inter duo quæ important aliquid positivum. Atqui unum et multa innuunt aliquid positivum. Non enim unum puram privationem significat, sed aliquid positivum, scilicet ipsum ens indivisum. Ergo unum et multa, licet opponantur per modum privationis, non tamen opponuntur secundum privationem puram et habitum, sed sicut contraria (X Met. 1. 4) » (3).

II. **Numerus** est « multitudo mensurata per unum ». Est ergo collectio unitatum quæ in aliqua communi ratione conveniunt ; sed præterea, data aliqua unitate tamquam principio mensuræ, exprimit quoties hæc unitas repetenda sit ut hæc multitudo mensuretur : grex 20 ovium ; Petrus cujus pondus est 100 kgr. — Dicit ergo *summam* unitatum earumque synthesim.

---

S. *Thomas*, in *Revue néo-scolastique*, t. VIII, p. 258-275.

(1) Cf. præsertim Mercier, *Ontologie*, n. 82-88, et *l'Unité et le nombre d'après*

(2) *I Dist. XXIV*, q. 1, a. 12, ad 1 ; a. 3, ad 2.

(3) Hugon, *Metaphysica*, t. I, p. 105.

Sed de interpretatione hujus notionis non concordes sunt antiqui et recentes :

*a*) Distinctionem numeri et multitudinis, sic proponit S. Thomas : « Omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis, quæ fit secundum divisionem continui ; et hanc consequitur *numerus* qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis quæ fit per oppositas vel diversas formas ; et hanc divisionem sequitur *multitudo*, quæ non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus » (1). Ex quibus patet *unum*, quod est principium numeri, esse unum *prædicamentale* quod nempe consequitur divisionem quantitatis : « mensura nihil aliud est quam id quo quantitas rei cognoscitur ; quantitas vero cognoscitur per unum et numerum » (2). Aliis verbis numerus mensurat tantum unitates prædicamentales, quæ repetuntur in eadem specie ratione materiæ quantitate signatæ ; e contra multitudo habet tamquam principium unitatem transcendentalem quæ est supra genus et constituitur pluralitate essentiarum sive earumdem, sive diversarum quæ nullam communem mensuram habent. Quæ theoria intime connectitur cum theoria de principio individuationis de qua alibi.

*b*) Apud *modernos*, etiam scholasticos, ratio numeri extenditur et quemadmodum sumitur unitas prædicamentalis ut principium numeri prædicamentalis, ita *unitas transcendentalis* erit principium *numeri transcendentalis*. Porro unitas transcendentalis, etsi convenit primo et per se individuo, tamen etiam secundario applicatur speciei, generi... Unde varia entia quæ tantum sub ratione specifica vel generica conveniunt, sub hac ratione numerum constituunt : sic duo canes et duæ aves erunt quatuor animalia ; rursus septem Angeli, etsi immateriales, sive sint unusquisque sua species sive ad eamdem speciem omnes pertinere dicantur, erunt septem spiritus. « Le *nombre* est une multitude d'unités distinctes totalisées ; le nombre transcendental est un total d'unités transcendentales, le nombre prédicamentel est un total d'unités de grandeur ou de mesure » (3).

---

(1) *Ia P.*, q. XXX, a. 3. — Cf. *I Dist. XXIV*, q. 1, a. 3 c. et ad 4 ; *de Pot.*, q. IX, a. 7 c. ; SERTILLANGES, *S. Thomas*, t. I, p. 102-106.

(2) *In X Metaphys.*, l. 2, n. 1938. Cf. *I Dis. VIII*, q. 4, a. 2 ad 3.

(3) Cf. MERCIER, *Ontologie*, n. 85 et nostr. *Essai sur l'hylémorphisme*, p. 193, n.

De numero autem prædicamentali seu *mathematico*, fuse dicitur in Cosmologia (1).

III. **De numero et multitudine ad invicem collatis.** — Omnes auctores consentiunt inter utrumque conceptum, etsi habeatur similitudo, tamen dari discrimen et concedunt (quicquid autumant de distinctione a S. Thoma modo relata) :

*a*) utrumque pariter exigere : pluralitatem unitatum, h. e. unitates quæ sint divisæ ; quæ vero *uno* conceptu repræsentari seu unum objectum cogitationis constituere possint ;

*b*) numerum a multitudine differre, quatenus, præter elementa communia sub *a*) enumerata, dicit *totalizationem* unitatum, quam non dicit multitudo. Ad rem C[is] Mercier : « le nombre (abstrait) est un ensemble de choses distinctes, considérées sous un même rapport et réunies par la pensée en un même total ; plus brièvement le nombre est *un* total d'unités. Un nombre (concret) est *le* total que forment les unités totalisées. La raison pour laquelle un total déterminé est le total qu'il est, n'est autre que sa dernière unité... En résumé, des unités distinctes considérées ensemble, forment une *multitude*, une multitude d'unités distinctes totalisées forme un *nombre* » (2).

IV. **De multitudine infinita.** — Præter hoc discrimen, multi auctores aliud proponunt. Tenent enim multitudinem nullum limitem definitum implicare neque per numerationem exhauriri debere necessario, — dum e contra juxta eos numerus, cum sit multitudo mensurata per unum, essentialiter summam determinatam unitatum dicit, ita ut, vi conceptus sui, sit finitus et per subtractiones exhauriri queat ; cujus hæc ratio datur : « nullum finitum potest esse *mensura* proportionata ad infinitum. Si quis igitur putaverit existere posse multitudinem actu infinitam, tamen concedere debet hanc multitudinem utpote infinitam *numerari* non posse. Non erit igitur numerus infinitus, sed erit multitudo *innumerabilis* seu *innumera* » (3). Unde concludunt numerum infinitum in se repugnare, non vero, saltem necessario, multitudinem infinitam.

Sic Leibniz tenet ens materiale non esse tantum divisibile sed actu

(1) Qui plura etiam nunc de eo cupiunt adire possunt pro theoriis modernis : Couturat, *l'Infini mathématique*, 2e P., p. 301-441, vel Laurent, *Principes fondamentaux de la théorie des nombres*, p. 1-26.

(2) Mercier, *Ontologie*, n. 83 et 85. Cf. Couturat, loc. cit., p. 348-349.

(3) Pesch-Frick, t. II, n. 669, p. 408.

divisum et partes ejus constituere multitudinem actu infinitam (1) ; ex alia autem parte negat possibilitatem numeri infiniti (2) et partes constituentes infinitum actuale posse reduci ad numerum (3). — Scholastici omnes hanc divisionem actualem continui sane rejiciunt ; multi vero, præsertim ex schola thomistarum, etsi existimant numerum infinitum esse contradictorium quid ex definitione, tamen dicunt non omnem multitudinem infinitam probari esse absurdam et existimant omnia argumenta quæ contra eam moventur petere principium, quippe quæ confundant utramque notionem et supponant omnem multitudinem ratione sui necessario determinatam esse atque exhauriri posse per dinumerationem : quod præcise ponitur in quæstione (4).

Cui sententiæ adversantes, alii sive philosophi, sive mathematici negant discrimen verum inter numerum et multitudinem adesse quod ex possibilitate vel impossibilitate totalizationis et exhaustibilitatis desumeretur. Sed tunc in conclusiones formaliter contradictorias abeunt :

*a*) alii cum teneant numerum infinitum repugnare, concludunt quamlibet multitudinem infinitam, quatenus pluralitatem determinatam significaret, pari jure repugnare. Sic multi scholastici (5) et etiam scientifici (6), inter quos eminet Cauchy ;

*b*) alii e contra affirmant numerum infinitum minime implicare contradictionem ; unde, cum simul isti dicant multitudinem ad

---

(1) *Die philosophischen Schriften*, edit. Gerhardt, t. I, p. 416.

(2) *Ibid.*, t. VI, p. 629.

(3) *Ibid.*, t. II, p. 304-305, t. V, p. 143-145. Notandum est Leibnizium negare existentiam infiniti « categorici » ; infinitum actuale quod admittit datur per modum totius distributivi, non vero collectivi : cf. t. II, p. 315, n. — Sententia Leibnizii a philosophis idealistis modernis propugnatur, v. g. a MILHAUD in *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique* : atque etiam a mathematicis, v. g. a STOLZ, apud COUTURAT, *L'Infini mathématique*, p. 336-338.

(4) MERCIER, *Ontologie*, n. 88. — Cf. PERIER, *A propos du nombre infini*, in « Revue pratique d'apologétique », 15 mars 1919. Sed notandum est non omnes eodem modo interpretari mentem Leibnizii. De ea cf. P. VALENSIN, *Note sur l'infini quantitatif, appendice*, in *Revue apologétique*, 15 mars 1922, p. 742-744.

(5) Sic SUAREZ, *de Incarnatione*, disp. 26, s. 4 ; GREGORIUS DE VALENTIA, *In 1m Partem*, q. 14, p. 6 ; SYLV. MAURI, *Quæs. philos.*, t. II, l. 2, q. 34 ; LIBERATORE, *Ontologia*, n. 167 ; TONGIORGI, *Ontologia*, n. 355 ; PESCH, *Philos. naturalis*, n. 423, etc. Non tantum hi auctores negant possibilitatem multitudinis infinitæ in ordine existentiæ, sed dicunt multitudinem possibilium quam Deus cognoscit non esse categorematice infinitam ; esset tantum syncategorematice infinita, h. e. infinita in potentia seu, ut aiunt, « finita in infinitum », h. e. indefinita.

(6) Ita VERONNET, secundum quem infinitum excludit positive pluralitatem : *Annales de philosophie chrétienne*, t. 145 (nov. 1902) p. 168. De infinito idem auctor, loc. laud., fuse tractat : t. 144, p. 385-401 ; et in t. 145, quinque habet articulos.

numerum reduci posse, contendunt multitudinem posse esse infinitam eodem titulo atque numerum.

Sed inter illos qui repugnantiam non percipiunt in conceptu multitudinis infinitæ, rursus inveniuntur diversæ sententiæ. Possunt enim distingui ordo *possibilitatis* et cognitorum et ordo *exsistentiæ*. Porro plerique tenentes non-contradictionem multitudinis infinitæ in primo ordine : S. Augustinus, S. Thomas, Molina, Vasquez, Ruiz, Franzelin, Kleutgen, Valensin (1)... negant possibilitatem multitudinis actu infinitæ in ordine exsistentiæ, aut saltem de ea hærent (2). Alii vero non ita procedunt et utramque non-repugnantiam concedunt : sic Gutberlet (3), Nys (4), et innumeri moderni quibus præiverunt complures antiqui (5).

Cum multæ nobis deficiant nunc notiones quæ necessariæ videntur ut hanc quæstionem de multitudine actu infinita solvamus, nobis sit satis hunc brevem statum quæstionis proposuisse, donec totam materiam in tomo II præsentis operis tractare possimus.

## § 2. De distinctione

Multa de hac materia in secunda parte operis dicemus, postquam divisionem entis in actum et potentiam stabiliverimus. Nunc tantum primas notiones dabimus.

I. **Notio.** — *Distinctio* immediate opponitur identitati et definitur : « carentia identitatis inter plura » ; quæ notio abstracta modo concreto proponi potest : « distincta dicuntur quorum unum non est aliud ».

Distinctio identitati stricte opponitur, non vero unitati formaliter et necessario. Duo enim quæ sunt distincta possunt unum ens consti-

---

(1) S. Augustinus, *de Civitate Dei*, l. XII, c. 18 ; S. Thomas, *Ia P.*, q. XIV, a. 12 ; *de Verit.*, q. II, a. 9 ; *I Contra Gentes*, c. 69 ; Vasquez, *in Im Part.*, disp. 63 ; Ruiz, *De scientia Dei*, Disp. 20 ; Franzelin, *de Deo Uno*, th. 41 (in Ia edit. p. 395 sq.) etc...

(2) De S. Thoma remanet dubium ex opusculo *De æternitate mundi* (composito circa annum 1270) ubi dicit : « adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita actu ». Cf. *II Con. Gentes*, c. 81, ad 3m rationem et in *III Phys.*, lec. 8. Sed in *Ia P.*, q. VII, a. 4, q. XLVI, a. 2, ad 8, et in *Quodl.* IX, a. 1 contrarium innuit. Notandum est tamen hæc *ultima* opera esse anteriora (circa annum 1267) opusculo *De Æternitate mundi*. De Angelici mente circa hoc punctum, cf. Nys, *La notion de temps*, n. 106-107.

(3) *Metaphysik*, p. 164 sq.

(4) *La notion de temps* [2], p. 145-194.

(5) Apud Urraburu, *Cosmologia*, p. 785 citati.

tuere, si non sunt divisa : sic anima et corpus quæ constituunt hominem.

II. **Species distinctionis.** — Duas præcipuas tantum hic notare juvat :

*a*) Distinctio *realis :* hæc habetur inter duo realia quorum unum non est aliud independenter a mentis operatione, quorum ergo oppositio sese imponit menti ut irreductibilem. Distinctio realis secundum modernos :

α. vel est *physica :* inter duo entia completa : Petrum et Joannem, Deum et universum mundum ; viget ergo inter existentias rerum ;

β. vel est *metaphysica :* inter partes constitutivas sive essentiæ sive alicujus entis completi, seu, ut aiunt moderni, penes essentiam, v. g. inter substantiam et accidens reale, materiam et formam, et saltem juxta plures, inter essentiam et existentiam (1).

*b*) Distinctio *rationis :* habetur inter ea quæ ad aliquod unum pertinent, quorum vero unum non est aliud tantum dependenter a consideratione mentis. Respondet ergo variis respectibus rei qui uno conceptu abstracto exprimi nequeunt. Distinctio rationis ipsa :

α. vel est *rationis ratiocinantis*, quando eadem res exprimitur pluribus conceptibus qui minime sunt intrinsece vel formaliter diversi. Fundamentum ejus est tantum ex parte rationis : sic definitum et definitio.

β. vel *rationis ratiocinatæ*, seu fundatæ, quæ supponit aliquod fundamentum a parte rei. Fit ergo per conceptus inadæquatos seu præcisivos qui mutuo sese non excludunt : sic genus et differentia specifica. Vocatur etiam distinctio *virtualis* et duplex habetur, *major* nempe vel *minor* prout fundamentum ejus a parte rei est perfectum vel imperfectum.

Sed de his plura in vol. II hujus operis.

---

(1) Alii distinctionem realem dividunt in *adæquatam* et *inadæquatam*, quæ divisio potest respondere nostræ in physicam et metaphysicam ; et existimant omnem distinctionem realem proprie dictam dicendam esse *physicam*. Quæ sententia a discipulis Suarezii propugnatur, sed a thomistis rejicitur, quippe quæ diversam notionem metaphysicæ implicet. Satis sit, nunc animadvertere divisionem quam proposuimus a P. HUGON, *Cursus*..., t. V, p. 108 ; DOMET DE VORGES, *Abrégé de métaphysique*, p. 83, et *Constitution de l'être*, p. 51-52 ; UCCELLO, *Philosophia scholastica* (Turin, Marietti, 1921) t. I, p. 240 et aliis admitti et apte cohærere cum notione metaphysicæ quam propugnat schola thomistica. De ea jam breviter locuti sumus in *Revue de philosophie*, mai-juin 1922, p. 277-278, et *Essai critique sur l'Hylémorphisme*, p. 251.

## CAPUT SECUNDUM

# DE VERITATE

---

Triplex habetur veritas : *a*) veritas *moralis* quæ est conformitas sermonis cum cognitione loquentis : de hac agit Ethica ; *b*) veritas *logica* quæ est conformitas intellectus cum re et spectat relationem mentis ad res : de hac agit Logica et doctrinam ibi traditam nunc supponimus ; *c*) veritas *ontologica*, quæ spectat ordinem rerum ad mentem : de qua nunc tantum agitur.

Porro de veritate ontologica duplex quæstio movetur : 1° Quid sit ; et 2° Quomodo transcendentalis dici queat. Unde duo erunt articuli, quibus tertius — mere criticus — addetur de nova quadam sententia.

---

**Auctores.** — S. AUGUSTINUS, *Soliloq.*, l. II, c. 5 ; *de Vera religione*, c. 36 ; — S. ANSELMUS, *Monolog.*, c. 31-36 ; — S. THOMAS, *in I Dist. XVII et XXXIX ; Iª P.*, q. XVI, a. 1-4 ; *de Verit.*, q. I, a. 1-4 ; — SUAREZ, *Disp. Met.* VIII, s. 7 et 8 ; — ALAMANNUS, *Metaphys.*, q. 17 ; — ZIGLIARA, *Ontol.*, l. II, c. 2, a. 3-4 ; — DELMAS, *Ontologia*, p. 331-380 ; — PESCH-FRICK, *Institutiones*, t. II, n. 293 sq., p. 187-198 ; — DURANTEL, *Le retour à Dieu*, p. 345-350 ; — FOLGHERA, *Jugement et vérité*, in « Revue thomiste », 1899, p. 427 sq. ; *La notion de vérité*, ibid., p. 695 sq. ; — C. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, passim, sed præs., p. 51-71, 174-187 ; — Cal MERCIER, *Ontologie*, n. 93 à 110, et *Critériologie générale* [6], p. 16-31 ; *Origines de la psychologie contemporaine* [2], p. 337-357 ; *la Notion de vérité*, in « Revue néo-scolastique », 1899 ; — TH. DE REGNON, *Métaphysique des causes* [2], l. V, c. 5, p. 318-325 ; — SENTROUL, *Kant et Aristote*, p. 55-75 (cf. ejusdem *Objet de la Métaphysique selon Kant et Aristote*, p. 19-47) ; *Le subjectivisme Kantien*, in « Revue de philosophie », 1907, t. II, p. 447 sq. ; *La vérité et le progrès du savoir*, in « Revue néo-scolastique », 1911, p. 213 sq. ; — SERTILLANGES, *S. Thomas*, t. I, p. 39-55 ; et t. II, p. 177 sq. ; — M. THOMAS (P. Aug. Valensin), « *L'objet de la Métaphysique selon Kant et Aristote* », compte rendu critique de l'ouvrage de Mgr Sentroul, dans « Revue de philosophie », 1907, t. X, p. 593 sq. ; — ROURE, *Scolastiques et modernistes*, in « Etudes », 1908, t. I, p. 768 sq ; — BOVET (A.), *S. Thomas et la vérité*, in « Revue de Fribourg », 1904 ; — MASNOVO (A.), *La verità ontologica e la verità logica*, secondo il Card. Mercier, in « Rivista di filosofia neoscolastica, 1909, n. 2 et 4 ; 1912, n. 1 ; 1913, n. 2 ; — P. GENY, *La nouvelle critériologie*, in « Etudes » 1911, t. I, p. 145 sq. ; *L'influsso Kantiano sul pensiero filosofico cattolico*, in « La scuola cattolica », dec. 1924, p. 457-480 ; — St. von DUNIN-BORKOWSKI, s. j., *Die « ewigen Wahrheiten » im System des hl. Thomas v. Aquin*, in « Stimmen der Zeit », oct. 1924, p. 31 sq. ; — MARITAIN, *Réflexions sur l'Intelligence*, 1924, C. I, II et IX ; — ROUSSELOT, *L'intellectualisme de S. Thomas*, I P., § 4.

ART. I. — QUID SIT VERITAS ONTOLOGICA

## THESIS VII.

**Veritas ontologica, « quæ est in ipsa re », est conformitas rei cum intellectu, seu res prout est intelligibilis (I), sed vario modo (II).**

### PRÆNOTANDA.

1. **Status quæstionis.** — Dum veritas logica dicitur de intellectu secundum ordinem quem habet ad res, veritas ontologica, quæ est veritas rei, e converso dicitur de re secundum ordinem quem habet ad intellectum. Porro hujusmodi res intellecta nonnisi fundamentaliter est veritas sensu stricto dicta et analogice, quatenus nempe res quæ dicitur vera est causa vel terminus vel materia cognitionis (1), ita ut veritas prius de intellectu dicenda sit quam de re, et nonnisi secundario et per derivationem de ipsa re dicatur. Ratio est quia veritas primario competit ei in quo verificatur ratio perfecta veritatis ; hæc autem verificatur in intellectu seu in intellectiva cognitione : nam conformitas inter rem et intellectum perficitur per adsimilationem intellectus et rei, hæc vero adsimilatio fit in intellectu per cognitionem,non vero in re, ita ut, donec res non intellecta fuerit, jam nulla adsit conformitas intellectus rei, in qua consistit veritas formalis. Unde S. Thomas : « Sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus... Cum verum sit in intellectu secundum quod conformetur rei intellectæ, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum » (2). Quo posito, dicimus in thesi *rem esse veram*, quatenus respondet conceptui *vero* sui ipsius eique est conformis sive actu, sive saltem potentia.

(1) Aliis verbis res est *terminus* relationis realis quam importat cognitio, non vero *subjectum* cui primario attribuitur, — prout explicabitur alibi, quando de relatione dicemus.

(2) *S. Th.*, Ia P., q. XVI, a. 1. — *Cf. de Verit.*, q. I, a. 2 et PESCH-FRICK, t. II, n. 293.

## II. Explicatio terminorum.

1. **Conformitas,** seu, ut alii post Isaac (1), apud S. Thomam, *adæquatio*, primo exprimit aliquid respectivum et dicit convenientiam formalem, sed secundum gradus maxime varios. Hæc autem convenientia significat simplicem intelligibilitatem rei, h. e. ordinem ejus essentialem ad intellectum. Ut dicit S. Thomas, res vera dicitur « in quantum res nata est de se facere veram æstimationem » (2), seu « veritas invenitur in re secundum quod habet esse conformabile intellectui » (3). *Intelligibile* enim de se dicit et significat id quod vel intelligitur vel intelligi potest sicuti est in se, al. v. id e quo cognitio vera seu judicium verum haberi potest. Illud autem quod intelligitur vel intelligi potest sicuti est in se, eo ipso est conforme vel saltem conformabile cum ipso intellectu qui illud intelligit et veram cognitionem de eo habet vel habere potest.

Ipsa vox « conformitas » vel convenientia (vel adæquatio) dicit secundum seipsam relationem aliquam seu respectum inter duo vel plura. Unde sequitur veritatem transcendentalem ipsam non concipi modo aliquo absoluto.

2. **Res,** intelligitur ens prout in se habetur a parte rei, independenter a consideratione mentis, sed ut patet, quatenus respicit intellectum : sic omnes antiqui scholastici et fere omnes moderni... De hoc puncto tamen acris exorta est recenter controversia, cum aliqui contenderent rem esse intelligendam « prout est in intellectu » et per abstractionem elaborata. Jam vero prætcrquam quod hujusmodi explicatio tantum veritati ontologicæ secundum respectum ad intellectum *creatum* applicari posset, non vero secundum respectum ad intellectum *divinum*, ideoque notionem veritatis ontologicæ ultra modum restringeret, hæc sententia etiam sic restricta admittenda esse non videtur. De ea tamen in ipsa thesi nihil dicemus, sed tantum postea.

3. **Intellectus** ad quem refertur res vel est *creatus* vel *increatus* ; atque rursus intellectus sive creatus sive increatus potest distingui

---

(1) De illo Isaac, cf. Sentroul, *Kant et Aristote*, p. 56 note. Complures auctores vocem « adaequationis » anteponunt « conformitati », — quod nullius esset momenti, si recte intelligeretur. Cum autem aliqui hanc vocem intelligant sensu stricto et arto *identitatis formalis* quæ nullum temperamentum pateretur neque diversitatem graduum, maluimus usurpare verbum « conformitatis », quod ex se omnem sensum rigidum rejicere videtur.

(2) I *Contra Gentes*, c. 60.

(3) *Ia P.*, q. XVI, a. 5.

aut *speculativus*, quatenus contemplatur vel cognoscit quoquo modo id quod jam est, aut *practicus*, quatenus determinat normam seu prototypum ad quem ipsa res sese conformare debebit. Porro patet veritatem rei non eodem modo esse habendam prout ad hos diversos intellectus referetur. Quare, postquam in thesi præsenti dederimus notionem omnino generalem veritatis ontologicæ quæ variis casibus applicari posset servata proportione, jam quæstio remanebit definiendi ad quemnam horum intellectuum veritas ontologica primario sit referenda.

Quibus datis, in Iª Parte declarabimus definitionem apud fere omnes scholasticos tritam; in IIª vero varios modos exponemus secundum quos ens quod dicitur verum referri possit ad varios intellectus.

III. **De certitudine thesis.** — 1. Quoad *id quod* affirmative dicit, thesim ut absolute certam proponimus ; imo etiam illi qui explicationem nostram non admitterent, eamdem tamen definitionem admittunt.

2. Quoad vero modum interpretandi definitionem, h. e. vocem « *rem* », propugnamus nostrum ut absolute legitimum et certum ; nihil vero de aliis in thesi dicemus.

## DECLARATIO

### Iª PARS. — Veritas ontologica est conformitas rei cum intellectu.

Ex Logica et ex analysi primi actus intellectualis, scimus intellectum nostrum in suo proprio actu ordinari ad aliquid, h. e. ens intelligendum, et veritatem ad intellectum proprie pertinere quatenus sese conformat enti quod intelligit.

Illud autem in se spectatum quod sic intellectus intelligit et ad quod terminatur ejus actus, sive actu cognoscitur, sive potentia tantum per intellectum vel existentem vel possibilem, connaturaliter qua tale intelligitur ut de se aptum quod gignat in intellectu cognitionem quæ sit ipsi *esse* rei conformis, ideoque vera.

Porro per hoc præcise definitur veritas ontologica, i. e. « res prout est conformabilis cum intellectu, seu intelligibilis ». Ergo.

Explico. — 1. Si inductive quæritur quid « res vera » soleat significare, tunc constat illud quod apprehenditur ut terminus cognitionis et qua tale *verum* dicitur, non apprehendi actu ut verum nisi in ipsa cognitione, cum pateat objectum non cognitum nullo modo esse posse *pro nobis*, h. e. cognitum. Ens autem in ipsa cognitione, seu quatenus constituitur in rela-

tione cum intellectu qui illud apprehendit, al. v. quatenus est objectum intellectus et sic est id de quo judicium poni poterit verum, dicitur et ipsum verum.

2. In apprehensione immediata cujuslibet entis, hoc ens intelligitur ut in se existens et habens suam realitatem independenter a cognitione actuali, imo concipitur potuisse a me actu non cognosci, atque demum a nullo intellectu actuali, sed tantum ab intellectu possibili. Porro hæc possibilitas, — quæcumque sit ejus fundamentum de quo nunc non curamus, — sufficit ad veritatem ontologicam constituendam, nec quicquam præter hoc requiritur.

3. « Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis : sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat ; qua quidem correspondentia, adæquatio rei et intellectus dicitur : et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem sive adæquationem rei et intellectus ; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei præcedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo tripliciter veritas et verum definiri invenitur. — *Uno modo* secundum id quod præcedit rationem veritatis et in quo verum fundatur et sic Augustinus definit in lib. Solil. (c. v.) : « verum est id quod est » ; et Avicenna in XI Meta. (c. 11) : « veritas cujuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei » ; et quidam sic : « verum est indivisio esse et ejus quod est ». — Et *alio modo* definitur secundum quod formaliter rationem veri perficit ; et sic dicit Isaac, quod « veritas est adæquatio rei et intellectus » ; et Anselmus in libro de Veritate (c. 12) : « veritas est rectitudo sola mente perceptibilis ». Rectitudo enim ista secundum adæquationem quamdam dicitur, secundum quod Philosophus in IV Metaphys. dicit, quod definientes verum dicimus esse quod est aut non esse quod non est. — Et *tertio modo* definitur verum secundum effectum consequentem ; et sic definit Hilarius, quod « verum est manifestativum et declarativum esse » ; et Augustinus in lib. de Vera religione (c. 36) : « veritas est qua ostenditur id quod est » ; et in eodem (c. 31) : « veritas est secundum quam de inferioribus judicamus » (1).

## IIa PARS. — Vario modo intelligitur hæc conformitas, prout de variis intellectibus agitur.

A. **Si de ipso Deo agitur,** « veritas transcendentalis potest referri ad intellectum tum speculativum tum practicum. Si vero primario et in tota sua amplitudine sumatur, conformitatem dicit ad intellectum speculativum. Nam essentia divina, quæ sane vera est, non potest dicere ordinem ad intellectum practicum » (2).

---

(1) *De Veritate*, q. I, a. 1. c.

(2) Pesch-Frick, *Institutiones*, t. II, p. 191.

B. Si autem de **rebus creatis** :

1. Vel CONFORMITAS HABETUR CUM INTELLECTU CREATO qui exordium sumit a rebus sensibilibus et est abstractivus : tunc duplici modo rursus intelligitur, prout hic intellectus creatus respicitur tamquam speculativus aut tamquam practicus.

*a*) Quoad *speculativum*, veritas constabit conformitate rei cum idea *exacta* quam hic intellectus de hac re habere potest, vel judicio *vero* quod de ea feret. E. g. stannum verum dicetur per respectum ad meum intellectum, quatenus habet de facto naturam stanni quæ respondeat in me ideæ conformi seu veræ stanni hujus, quamque huic stanno cum veritate logica in judicio tribuo vel tribuere possum.

Ad quæ rite intelligenda anidmadverto :

α. veritatem ontologicam minime supponere comparationem cum idea *universali* jam primum concepta quæ esset typus cui necessario res conferenda esset, sed tantum conformitatem ideæ rei, sive actualem, sive possibilem, cum ipsa re ;

β. rem in casu se referre ad ideam, non necessario ad judicium, nisi forsan quatenus hæc idea judicio implicito æquivaleat ;

γ. conformitatem posse esse vel actualem, si ens quod dicitur verum actu cognoscitur ; vel aptitudinalem, si tantum potest cognosci seu est simpliciter intellegibile, non vero actu cognoscitur ;

δ. veritatem ontologicam præsupponere *veritatem mentis* sive actualis, sive possibilis, non autem e converso, ideoque esse conformitatem rei cum intellectu non quocumque, sed cum intellectu *vero*. Unde rursus patet quonam sensu veritas ontologica a logica derivetur, ut initio dictum est.

*b*) Quoad *practicum*, seu quoad intellectum artificis, patet rem dici veram, quatenus apte verificat seu « realizat » typum quem artifex prius concepit et juxta quem res confecta est. Quo in casu, quando pictura respondet « ideali » pictoris, vel domus proposito architecti, apte intelligitur conformitas rei et intellectus. Sed sedulo notandum est hujusmodi conformitatem cum *norma ideali* quam intellectus *creatus* de re apprehendere posset non esse essentialem, ut infra dicetur, veritati ontologicæ.

2. SI HABETUR CONFORMITAS CUM INTELLECTU INCREATO cujus existentia aliunde probata supponitur, *res* dicetur *vera* quatenus respondet ideæ suæ *exemplari* a qua tota dependet. Tunc non erit nisi conformitas actualis, quæ quidem essentialis stricte dicenda erit.

I

Intelligibilitas rei secundum respectum ad intellectum *creatum* spectat ordinem *analyticum*, quatenus in actu cognitionis nostræ, — qui datur ut factum, — detegitur simul subjectum cognoscens et objectum cognitum, et apprehenditur in analysi relationis quæ

manifestatur inter utrumque, ordinatio saltem aptitudinalis objecti ad intellectum cognoscentem : porro veritas ontologica præcise tota definitur in hoc quod sive cognoscatur sive saltem possit cognosci. — Intelligibilitas autem rei secundum respectum ad intellectum *increatum* spectat ordinem *syntheticum*, quatenus cognoscitur res ut dependens ab intellectu divino tamquam a sua causa, imo cognoscitur ut in se constituta per dependentiam ab hoc ipso intellectu. Cum vero ille ordo syntheticus, primario ontologicus sit dicendus, veritas rei in hoc ordine, i. e. veritas ontologica antonomastice, recte dicetur constitui conformitate sua cum intellectu divino, seu cum idea sua exemplari divina.

## COROLLARIA.

I. *Ergo veritas ontologica, etsi una, non est univoca.* Etenim quamquam notionem generalem, quæ de omni veritate valeat, in thesi dedimus, sequitur ex secunda parte hanc definitionem non eodem omnino modo posse applicari juxta varios casus. Quare conformitatem rei cum intellectu dicemus esse analogam.

II. Veritas, quæ dicit relationem inter intellectum et rem, quemadmodum omnis relatio, supponit duos terminos qui sunt et res et intellectus. Prout hæc relatio ex parte ipsius rei spectatur tamquam subjecti, habetur veritas ontologica : sed tunc vel res pendet ab intellectu antecedente : sic opus a Deo aut ab artifice ; vel ipsa determinat ipsum intellectum ad sese conformandum rei prout est in se : sic omnia objecta per respectum ad cognitionem speculativam qua talem.

**SCHOLION.** — *De conformitate rei cum norma seu idea sua typica.* — Si in ordine synthetico de idea exemplari divina agitur, verum est dicere veritatem ontologicam constitui conformitate rei cum idea typica quam de ipsa re habet Deus, quæque ejus norma positiva est. — Sed præterea, multi auctores ad veritatem ontologicam definiendam contendunt eam constitui in ordine analytico conformitate rei cum idea typica essentiali quam intellectus *creatus* acquisivisse potuit antea, non vero cum idea *vera* quam hic et nunc de ipsa re acquirit vel acquirere potest. Porro hæc conditio : a) verificari quidem potuit, sed b) minime est necessaria. Etenim :

*a*) Dès là que l'intelligence est, — existante ou possible, — les choses sont à juste titre dénommées vraies, c'est-à-dire conformes à la connaissance que ces intelligences existantes ou possibles peuvent en avoir. Dans le cas où il s'agira des intelligences humaines, la connaissance que celles-ci devront avoir sera une connaissance abstraite qui aura isolé les éléments essentiels, immuables des choses, — et l'on pourra dire que la vérité ontologique consiste dans la conformité des choses avec ce type idéal qui est ou serait ou sera dans ces intelligences. C'est aussi bien ce qui se vérifie quasi

expérimentalement, lorsque la vérité ontologique désigne cette relation de conformité non pas seulement en puissance, mais en acte. L'esprit compare alors ce type idéal à la chose prise dans sa réalité, et il dénomme explicitement vraie cette chose, si elle y répond exactement. Ainsi on dira que ce métal est du vrai or, ou mieux cette chose qui est de l'or sera dénommée vraie parce qu'on la trouve conforme à la connaissance que l'intelligence pouvait avoir de la nature de l'or et donc conforme à la notion idéale de l'or que l'on a acquise peu à peu par l'expérience, la comparaison, l'étude, — notion d'ailleurs qui le plus souvent représentera des caractères accidentels, variables, mais non des caractères essentiels.

*b*) Cette condition toutefois n'est nullement nécessaire pour que la vérité ontologique soit constituée comme telle. Ainsi qu'on vient de le voir, elle peut servir à la mettre en lumière d'une façon explicite et en acte, absolument comme on se rend compte de la possibilité d'un être quand on voit cet être exister : *ab actu ad posse valet illatio*. Mais ce n'est pas parce qu'on voit cet être existant qu'il est par le fait même constitué possible ; sa possibilité précède ontologiquement son existence et la connaissance que nous en avons. De même ici la vérité ontologique précède cette connaissance de second degré qui est invoquée par certains comme son fondement. Un lingot d'or n'est pas dit vrai ontologiquement pour cette seule raison qu'on peut l'opposer à un type idéal préconçu et qu'on l'y trouve conforme, mais il sera du *vrai or* avant tout parce qu'il est susceptible de se faire connaître et de constituer dans mon intelligence ce type idéal essentiel, l'idée universelle d'or, auquel je pourrai le comparer ensuite, si je veux : il sera vrai indépendamment de cette opération de seconde vue, ou mieux de seconde intention.

Le P. Donat, dans son *Ontologia* écrit : « Itaque si usum loquendi consideramus, invenimus nos verum dicere aurum, oratorem, amicum, quia illa habent quæ ad essentiam auri, oratoris, amici pertinent.... » Cette manière de présenter la vérité ontologique ne sera recevable dans sa généralité que si l'essence de l'or, de l'ami... s'entend d'une norme qui ne dépend pas de l'intelligence finie ; cette essence, en tant que nous la pensons, ne sera une norme vraiment objective que dans la mesure où l'idée que nous en avons sera une idée *bien faite*, puisée elle-même dans l'expérience et non une idée arbitraire quelconque. A cette condition elle sera un équivalent secondaire de la norme première soit divine, soit artistique et pourra être censée régler, déterminer, mesurer la chose : nous aurons alors la vérité ontologique dans l'ordre *synthétique*, où de fait la vérité de la chose consiste principalement dans sa conformité avec l'idée exemplaire divine. Mais dans l'ordre analytique et logique, il n'est nullement nécessaire de recourir à cette conformité pour définir la vérité ontologique.

## Art. II. — VARIÆ SENTENTIÆ DE VERITATE ONTOLOGICA

### § 1. Sententiæ antiquæ

Eas invenies fuse expositas apud Suarez (1), vel brevius apud Delmas (2). Tantum hæc pauca notare juvabit.

(1) *Disp. Met.* VIII, n. 15-26, p. 188.
(2) *Ontologia*, p. 332.

1. AUREOLUS (1) tenet veritatem ontologicam constitui aliquo absoluto, etsi negativo, quod esset negatio fictionis seu falsitatis aut fallacis apparentiæ : sic enim verum aurum aut amicum dicimus qui non apparent tantum sed sunt, verum hominem qui non sit tantum pictus. Quæ sententia immediate ex declaratione 1ªᵉ Partis evincitur.

2. CAJETANUS dicit veritatem esse denominationem mere extrinsecam, « ita quod nulla est in rebus formaliter veritas, sed imitative seu adimpletive respectu intellectus speculativi, et causaliter respectu intellectus nostri. Si enim nullus esset intellectus, nulla res vera, nullus sensus verus dici posset nisi æquivoce » (2). Item VASQUEZ (3). — Ad quam sententiam dicendum est cum S. Thoma, nullam datum iri veritatem transcendentalem si nullus daretur intellectus : « etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum ; sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret » (4). Quomodo autem denominatio intrinseca et non tantum extrinseca dicenda sit veritas ontologica, vide apud S. THOMAM, de *Veritate*, q. I, a. 2 et a. 5 in corpore et ad 2$^{m}$, et SUAREZ, *Disp. Metaphys.* VIII, s. 8, n. 34 (5).

3. ALII dicunt veritatem importare realitatem sive ratione sive realiter distinctam. Contra quos arguitur, ut supra de modis entis, veritatem nempe nihil enti addere posse positivum quod ens non sit, ideoque nihil quod cum eo realiter componere possit (6).

4. PLERIQUE SCHOLASTICI ET NOS : tandem tenent veritatem in essendo « significare ipsam rei entitatem prout connotat cognitionem intellectualem cui conformatur » : et hæc fuit thesis nostra.

Quam sententiam explicare oportet :

*a*) si res refertur ad cognitionem divinam, veritas ejus ontologica supponit relationem realem (transcendentalem) in ente, quatenus hoc ens ipsa cognitione mensuratur, — in qua relatione fundatur denominatio veritatis intrinseca de qua in IIª Parte, B sub 2 ;

*b*) si res refertur ad intellectum creatum actu eam cognoscentem, tunc veritas rei se habet ad modum relationis rationis ;

---

(1) *In I*ᵐ *Dist.* 19, p. 3, a. 2.

(2) *In I*ᵐ *P.*, q. 16, a. 6.

(3) *In I*ᵐ *P.*, dis. 77, c. 4.

(4) *De Verit.*, q. VII, a. 2.

(5) Inter plura argumenta, satis sit illud laudare : « esse intelligibile non est mera denominatio extrinseca, ergo neque esse verum objective et realiter. Antecedens patet, tum ex dictis, quod intelligibilitas sequitur entitatem rei, tum etiam quia objectum est natura prius potentia et ratio illius ; ergo supponitur in objecto aptitudo aliqua, ratione cujus aptum sit terminare actum potentiæ, ut v. g. in colore et sono respectu visus et auditus ; ergo similiter in ente quatenus intelligibile est, non solum intelligitur facultas extrinseca quæ vim habet intelligendi, quamvis hæc necessaria sit, sed etiam ex parte ipsius entis supponitur aptitudo intrinseca, ratione cujus potest actum hujusmodi terminare ».

(6) Cf. SUAREZ, *loc. cit.*, s. 7, n. 9-17.

*c*) si res refertur ad cognitionem possibilem quam intellectus sive actualis sive possibilis de ea habere potest, tunc hæc veritas rei se habet ad modum relationis logicæ seu denominationis extrinsecæ.

En d'autres termes, supposant établie la théorie des relations que nous développons ailleurs, nous disons :

*α*. L'être fini, créé, a toujours une relation réelle trancendentale de conformité à l'intelligence divine. — Il s'y rapporte en effet tout entier de lui-même, puisque son essence n'est ce qu'elle est que parce qu'elle est intrinsèquement mesurée par l'exemplaire divin (cf. th. seq.). La chose étant mesurée, c'est donc en elle que se trouve la relation de conformité ; celle-ci est *réelle* au titre de la *conformité* et *transcendentale* en tant qu'*essentielle :* à ce titre elle n'ajoute aucune réalité distincte à l'être (1).

6. Considérée dans son rapport à la connaissance actuelle de l'être créé, la vérité ontologique sera une relation de raison, parce qu'elle est le terme d'une relation réelle vis-à-vis de cette intelligence (l'acte de l'intelligence met en effet celle-ci en relation réelle avec l'objet connu), et que le terme d'une relation réelle, au moins quand la relation n'est pas mutuelle, est en relation de raison avec le fondement.

7. Par rapport à la connaissance créée simplement possible, la vérité ontologique sera une pure relation logique, parce que, s'il est *vrai* de dire que la chose est apte à être connue, cette aptitude est fondée sur une connaissance réelle qu'en *aurait* sans doute cette intelligence, *si* elle existait, ou *si* telles conditions étaient posées, mais que en réalité et de fait elle n'a pas. Ce qui ne suffit pas à fonder une relation de raison au sens propre, mais seulement une relation logique. La dénomination de « vrai » n'en restera pas moins intrinsèque, l'aptitude à être comprise par une intelligence, en quoi consiste le vrai ontologique, étant essentielle à la chose, et découlant de son *entité* même.

## § 2. La théorie de l'école de Louvain

L'école de Louvain, représentée avant tout par le C[al] Mercier et à sa suite Mgr Sentroul, n'admet pas la notion de vérité ontologique que nous venons d'exposer. Non pas qu'elle rejette nos conclusions dans l'ordre synthétique : sur ce point elle admet avec la scolastique tout entière la nécessaire dépendance de la chose par rapport à l'idée divine. Mais dans l'ordre analytique, qui envisage la vérité de la chose dans sa relation immédiate avec l'intelligence créée, et qui précède la connaissance synthétique, les divergences de doctrine qui séparent Louvain du reste de l'Ecole au sujet de la nature de la vérité ontologique sont assez importantes pour que nous exposions plus en détail cette théorie nouvelle et en fassions une critique un peu attentive.

---

(1) « Sicut cognitio, vel judicium dicitur verum quia conforme est ipsi esse vel non esse rei, et tamen non denominatur verum a veritate ipsius rei, sed a suo esse, connotando simul esse ipsius objecti tale, quale per judicium repræsentatur, ita in præsenti res dicitur vera, quia habet esse conforme seu conformabile tali conceptui, quæ denominatio non sumitur extrinsece a veritate conceptus, sed ab intrinseca entitate ut est sub habitudine ad aliud » (Suarez, *loc. cit.*, s. 8, n. 11).

**I. Exposé** (1). — 1. *Point de départ.* — Cette théorie est commandée tout entière par une autre théorie sur la vérité *logique*, dont il nous faut nécessairement dire quelques mots pour faire comprendre sur la vérité ontologique la pensée complète des écrivains qui nous occupent en ce moment.

Partant de la formule « veritas est adæquatio rei et intellectus », qu'il désigne habituellement par ce mot conventionnel *arei*, Mgr Sentroul prend à la lettre le terme *adæquatio* pour en faire une équivalence stricte et donne au mot *res* le sens exclusif de réalité existante. Cela admis, la définition ne peut s'appliquer au rapport d'un simple *concept* (intellectus) avec un *objet* réel (res). En effet :

*a*) Du point de vue de l'*objet*, cette définition ne se peut vérifier ni réaliser au moins pour l'homme, car aucune connaissance humaine n'est adéquate à aucune chose. « De fait, le plus grand reproche qu'on puisse faire à la définition *arei*, c'est de n'être pas convertible avec ce qu'elle veut définir ; elle ne s'applique en toute propriété de termes qu'à une seule espèce de connaissances vraies, notamment à la connaissance adéquate des réalités existantes. Or remarquons que le bon sens admet de la vérité au moins encore dans la connaissance inadéquate d'une réalité existante et dans celle dont le correspondant objectif immédiat n'est pas une pareille réalité ; dont l'une fois, quand manque l' « adæquatio » en même temps qu'il y a bien une « res » au sens complet et primaire du mot, et, l'autre fois, quand manque une pareille *res*. En d'autres mots, il y a du vrai encore au moins dans les connaissances incomplètes d'ordre existentiel et dans les connaissances d'ordre idéal » (2). La *res* de la définition n'est donc pas directement la chose en soi ; celle-ci en effet ne pourrait être fractionnée dans le plan de l'appréhension intentionnelle par une prise inadéquate, sans être faite simplement autre.

*b*) Du point de vue de *l'intelligence*, il en va de même. L'Ecole de Louvain suppose, — comme d'ailleurs Kant, — que le réel, la chose en soi est intelligible *de jure*, c'est-à-dire susceptible d'être connue comme elle est. Mais à l'être *réel* en soi ne peut correspondre de vérité proprement dite (adæquatio) que pour une intelligence compréhensive et intuitive qui épuiserait adéquatement son objet : seule une intuition intellectuelle peut atteindre l'être tel qu'il est; or cette intuition l'homme ne l'a pas (3). La

---

(1) Cette théorie qui ne se défend nullement d'aller à l'encontre des opinions communément reçues chez les interprètes modernes de la philosophie scolastique (*Critériologie générale* [6], p. 17), est soutenue par le Cal Mercier dans son *Ontologie* n. 94-100, dans sa *Critériologie générale* [6], n. 14-16, p. 25-30 et par Mgr Sentroul, principalement dans son *Kant et Aristote*, p. 54-75.

(2) *Kant et Aristote*, p. 57. — A la page suivante, l'auteur attaque fort vivement la théorie très scolastique et tout à fait classique des concepts représentatifs abstraits du premier et du troisième degré en tant que l'on voudrait leur faire représenter « univoce secundum esse », et cependant « inadæquate », des objets réels. La justification de cette théorie, à notre sens très fondée et très vraie, qui comporte l'univocité intentionnelle de ces mêmes concepts et leur analogie physique *secundum esse*, ne relève pas de ce traité : nous ne nous y arrêterons donc pas davantage.

(3) « En effet, *individuum est ineffabile.* De plus si cette connaissance était possible, elle s'obtiendrait par une intuition directe ; ce serait là l' « intellectus » correspondant nécessairement à la « res ». Cette intuition serait à la fois néces-

« res » pour lui, c'est-à-dire l'objet en tant que connaissable à son esprit, ne sera donc pas la chose en soi. Celle-ci ne pouvant, comme telle, être atteinte que par la connaissance *abstraite*, seul mode de connaître qui soit à notre usage et à notre portée, la *res* sera pour lui la chose en tant qu'objet de connaissance abstraite, c'est-à-dire la chose présente à notre esprit sous tel ou tel aspect dans la simple appréhension. Ce n'est donc pas entre un concept simple (qui devrait être une intuition parfaite) et une chose en soi (qui ne supporte aucune prise inadéquate) que se fera l'*adæquatio* de la vérité, mais entre le jugement (synthèse intérieure) et ce que l'Ecole de Louvain appelle la *vérité ontologique* : « on maintiendra le mot « adæquatio » puisqu'il est bon et ne saurait être expliqué sans être modifié ou dénaturé. Quant aux deux autres ? Comme Aristote, l'on entendra par « intellectus » le jugement ; et sinon textuellement comme Aristote, au moins selon sa pensée, et, en accord avec le sens du mot « intellectus », on entendra par « res » un rapport d'identité objective ou de vérité ontologique » (1).

2. *La vérité ontologique* ne doit donc pas s'entendre, d'après l'Ecole de Louvain, de la conformité essentielle des choses avec l'intelligence divine, ni de leur aptitude à terminer un connaissance créée, vraie, — mais du contenu objectif que, dans tel cas, tel objet offre à telle intelligence déterminée (2). C'est ce que, dans une autre terminologie, l'on appellerait volontiers l'objet formel *actuel* de la connaissance par opposition à l'objet formel *potentiel* ou fondamental.

La vérité ontologique, en tant qu'elle dit un rapport à l'intelligence humaine, exige absolument que la chose soit non seulement connaissable, ou intelligible, mais *actuellement* connue ; elle consiste dans un rapport d'identité de la chose avec elle-même ; or ce rapport n'étant que de raison n'est rien sans l'intervention de la raison.

Comme conséquence de ces points de départ, la vérité ontologique for-

---

saire et exclusive de toute autre forme de connaissance... Or, l'homme juge et se trompe ; c'est là un fait et il est significatif : il montre que l'homme n'a pas l'intuition et n'a jamais la connaissance adéquate du réel. La formule *arei* ne définit donc que le vrai d'une seule espèce de connaissance et précisément de celle que l'homme ne puisse jamais avoir » (*Ibid.*, p. 60).

(1) *Ibid.*, p. 61.

(2) « Ainsi le mot « vrai » ne s'applique à une chose que par le transfert mental à cette chose d'une qualité propre à la connaissance que quelqu'un en a. Toutefois ce transfert à une chose extérieure ne se produit pas sans représenter cette chose au moins sous un aspect spécial nouveau. Lequel ? Celui, sans doute, de la conformité de la chose avec une intelligence, mais avec une intelligence qui doit, sous peine d'être récusée, être celle même qui connaît la chose. Mais tant que l'existence de pareille intelligence véridique et surtout infaillible ne peut encore être affirmée, la vérité ontologique consiste dans son fondement propre et immédiat ou dans ceci : l'identité d'une chose qui est avec ce qu'elle est. C'est tout ce qu'en critériologie nous appelons vérité ontologique. — Mais la vérité ontologique, telle que nous venons de la définir, est-elle quelque chose de réel et d'objectif ? Certes, il faut l'exercice d'une intelligence donnée pour rendre actuel le rapport de vérité ontologique ou l'identité d'une chose qui est avec ce qu'elle est ! Car il n'y a pas de rapport sans termes distincts ; et quand le rapport est un rapport d'identité, il ne peut donc y avoir entre les termes qu'une distinction de raison » (*Ibid.*, p. 68).

melle et actuelle sera définie dans l'ordre analytique : « le rapport de conformité d'une chose actuellement présente à la pensée avec l'idée typique de cette chose » (1), c'est-à-dire avec l'idée suffisamment élaborée qui réunit de fait l'accord des intelligences humaines suffisamment informées (2) ; ou encore : le rapport de « conformité (identité) métaphysiquement nécessaire entre une chose conçue comme actuelle, au moins hypothétiquement, et présente à l'esprit sous un premier aspect, — et d'autre part le concept représentant ce qu'est cette chose » (3). En d'autres termes, la vérité ontologique consistera dans le rapport présenté à l'esprit des termes d'un jugement à prononcer sur une chose sous un point de vue ; elle sera, sous le regard actuel de l'esprit « l'identité d'une chose qui est avec ce qu'elle est » (4). Tandis que la vérité ontologique fondamentale, c'est l'être dans son unité synthétique primitive, la vérité ontologique formelle sera la mise en rapport *actuelle* de certains éléments présentés à l'état dissocié de cette unité synthétique en tant qu'elle est actuellement dans l'esprit (*res in mente*) avec son type abstrait. Ce sera non pas une chose en soi rapportée à un esprit, mais « une chose en tant qu'actuellement présente à l'esprit, sollicitant celui-ci à se le représenter et dès lors adéquate à sa représentation ».

La vérité ontologique étant ainsi entendue, la vérité logique ou vérité tout court sera rendue possible : « Ainsi donc, l'interprétation du mot « res » comme signifiant la vérité ontologique a l'avantage d'expliquer comment la conformité de la connaissance avec un correspondant objectif, d'abord n'est pas soumise à la condition d'un accord utopique avec la chose en soi, ce qui serait exiger trop ; et ensuite n'est pas restreinte aux seuls jugements empiriques qui portent sur les réalités existantes, ce qui serait n'exiger pas assez » (5). L'adéquation au sens strict du mot aura donc lieu : en effet, il y a équivalence parfaite entre le sujet en tant précisément que présent au regard de l'esprit, la synthèse donnée de ses notes, en tant précisément que l'esprit les saisit comme identiques et cette même synthèse construite par l'esprit au moyen du jugement : cette « adæquatio » est la vérité du jugement.

De là comme conséquences :

*a*) cette conception étudiée en Logique, et dont nous n'avons pas à nous occuper ici, de la *vérité logique à quatre termes* (6), qui se termine dans l'esprit et non pas à la chose ;

---

(1) Cal Mercier, *Ontologie*, n. 105, p. 210.
(2) *Ibid.*, p. 190-191.
(3) Sentroul, *L'objet de la Métaphysique*.... p. 28.
(4) *Kant et Aristote*, supra cit.
(5) *Ibid.*, p. 72-73.
(6) Sur cette théorie de la vérité à quatre termes, on trouvera quelques indications brèves mais précieuses dans le *Cours de philosophie* du P. Lahr [24], t. I, p. 674 et 675, ou encore dans deux articles du P. Folghera, publiés par la *Revue thomiste* de 1899, p. 427 sq. et 695 sq. Notons que le P. Sertillanges adopte complètement les vues de l'école de Louvain sur la vérité logique à quatre termes. Dans son *S. Thomas d'Aquin*, t. II, p. 182, il écrit : « La vérité n'est pas directement un rapport de nous aux choses, en correspondance d'équation avec les choses. Le sujet de la vérité, c'est le jugement et le jugement est tout entier en nous, au lieu que l'appréhension simple a l'un de ses termes en nous, l'autre au dehors. La relation

*b*) et cette conclusion rigoureuse, d'ailleurs nettement affirmée, qu'il n'y a pas de vérité ontologique en dehors de la vérité logique proprement dite, et donc pas même de vérité ontologique en dehors du jugement.

3. Pour faire mieux comprendre cette théorie nouvelle, opposons-lui la conception traditionnelle, qui est la nôtre, dans un exemple concret.

Soit ce jugement : « Pierre est un animal raisonnable ».

*a*) Dans ce jugement, la vérité ontologique doit être prise du côté de l'objet, et la vérité logique du côté de l'esprit. Jusqu'ici tout le monde est d'accord.

*b*) D'après la conception traditionnelle, la vérité ontologique par rapport à un esprit créé, c'est Pierre réel *a parte rei* en tant que *connaissable* et non pas nécessairement connu actuellement par une intelligence actuelle ou possible au moyen d'une « adéquation » au sens large. Pour l'école de Louvain, Pierre, dans son entité réelle, n'est que le fondement de la vérité ontologique. A ce stade pur en réalité, il n'est pas vérité ontologique du tout, mais seulement en puissance.

*c*) Pour l'école de Louvain, la vérité ontologique *actuelle*, la seule proprement dite, ce sera Pierre en tant qu'identique non pas à tous ses prédicats, mais seulement à ceux qui lui conviennent à titre spécifique et qu'atteint actuellement ma pensée abstraite. Ce sera donc le sujet Pierre,

---

*vérité* est donc une relation purement intérieure ». — Voici quelques détails complémentaires qui permettront de se faire une idée plus précise de cette théorie, et qui résumeront en même temps pour une part l'exposé précédent. D'après l'école de Louvain, comme nous venons de le voir dans la définition traditionnelle de la vérité : *adæquatio rei et intellectus*, le mot *adæquatio* doit se prendre strictement et littéralement. Dès lors la vérité ne sera pas une adéquation entre la pensée et la chose en soi, car « aucune pensée n'est adéquate à aucune chose » ; elle ne pourra donc être qu'une adéquation entre l'*objet* en tant qu'il est présent à l'esprit sous tel angle, à tel point de vue, et le *jugement* qui exprime l'objet sous cet angle et à ce point de vue. Cet objet ainsi présent à l'esprit sous un angle donné, c'est la vérité ontologique (au sens de Louvain) à laquelle doit correspondre la vérité *in mente*, ou vérité logique (adéquation de la pensée et de la chose dans la pensée). L'une, la vérité ontologique, est *présentée ;* l'autre, la vérité logique, est *représentée*. Par le fait même la vérité consiste dans l'adéquation entre la synthèse faite par l'esprit dans le jugement et la synthèse à faire que présente l'objet dans l'état de vérité ontologique. On a par suite, d'une certaine façon, la vérité à quatre termes : d'une part, les deux termes de l'objet, c'est-à-dire le sujet et son ou ses attributs, en tant que présents à l'esprit et qui constitue la vérité ontologique, et de l'autre les deux termes du jugement qui s'unissent dans la pensée en conformité ou mieux en adéquation avec cette synthèse que présente l'objet. En réalité, c'est plutôt vérité à trois termes qu'il faudrait dire ; car les termes de la synthèse que présente l'objet ne sont pas nécessairement distincts dans l'objet (vérité ontologique) du jugement. — Le P. Sertillanges, loc. cit., juge ainsi cette théorie : « Cette conception de la vérité est peu connue, même de ceux qui font profession de thomisme. Elle est pourtant de grande conséquence, car elle implique, au regard de la connaissance intellectuelle une dose de subjectivité qui peut couper les voies au subjectivisme ». Mais le P. Garrigou-Lagrange, après avoir cité ces paroles, exprime un avis tout opposé : « Nous pensons au contraire qu'elle lui ouvre les voies, qu'elle porte à méconnaître dans l'intelligence créée, la dualité essentielle du sujet et de l'objet, dualité qui ne disparaît qu'en Dieu » (*Dieu, son existence*, p. 555, note). Nous sommes ici d'accord avec le P. Garrigou-Lagrange.

sous le point de vue spécifique identique à ses prédicats spécifiques (dans l'exemple donné) et en tant qu'actuellement présent à l'esprit.

Et en effet :

α. Puisque la vérité logique doit être « adæquatio » au sens strict de la part du jugement qui exprimera ce qu'est Pierre, il est nécessaire que l'objet de ce jugement ne soit qu'un Pierre inadéquat. Or un Pierre inadéquat n'est pas *a parte rei*, c'est Pierre sous un point de vue, et Pierre dissocié sous un point de vue inadéquat, c'est Pierre en tant que soumis à l'intelligence discursive et abstraite.

β. Le sujet Pierre ainsi dissocié et en tant qu'appréhendé par l'intelligence discursive dans le jugement actuel est la vérité ontologique de Pierre. D'où cette conséquence : on ne peut parler de vérité ontologique que par rapport à une vérité logique actuelle, à un jugement actuellement prononcé ; en d'autres termes, la vérité ontologique ne se conçoit qu'en fonction d'une élaboration de l'intelligence abstraite opérée sous l'influence actuelle du jugement.

II. **Critique.** — Cette manière de comprendre la vérité ontologique, tant qu'elle n'est pas présentée comme exclusive de toute autre, ni comme ayant une valeur absolument universelle, ne saurait être rejetée de façon catégorique : libre à qui bon lui semble de penser de cette façon contournée. Mais on ne saurait reconnaître à ce mode de penser une portée générale, sous peine de ne rien dire du tout ou de fausser complètement les données du problème.

1. Ce type abstrait auquel on compare la chose en tant qu'elle est dans l'esprit, « *res in mente* », est-il supposé conforme ou non à l'objet réel, c'est-à-dire à l'objet en soi ? S'il ne l'est pas, il ne peut plus évidemment être question de vérité. S'il l'est, ou bien cette conformité répond immédiatement à la notion de vérité que nous défendons : mais alors toute cette construction devient inutile ; ou on l'entendra seulement d'une vérité fondamentale qui exigera elle-même d'être rapportée à un type abstrait : mais alors c'est la régression à l'infini et l'absurde.

2. *Le point de départ* de la théorie ne s'impose d'ailleurs pas du tout. Il n'est pas évident, en effet, qu'il faille entendre avec cette rigueur le mot « adæquatio ». Sans doute si on le prend dans le sens d'égalité stricte, d'équivalence parfaite, il devient absurde de parler de quasi-adéquation ; mais qui donc revendique une pareille conformité pour la connaissance ? Ce que tout homme tient à conserver, c'est bien plutôt *l'objectivité* de la connaissance. Il veut atteindre des choses réelles, tout en se voyant contraint à prendre son parti de ne les épuiser pourtant pas : il sacrifiera donc volontiers la rigueur du sens d'*adæquatio*, mais il ne se résignera pas à s'assimiler adéquatement des objets sans réalité proprement dite au sens fort du mot.

« Dans l'ordre de la connaissance abstraite, a écrit le P. de Tonquédec, nous savons que nous pouvons former plusieurs concepts d'une même réalité, selon le biais où nous le regardons. Tout cela nous éclaire sur les imperfections de notre connaissance, qui ne nous apparaît pas comme radicalement vicieuse, puisque c'est par elle-même que nous la corrigeons,

mais comme toujours inadéquate. L'adéquation de la définition ne désigne pas une égalité mathématique, mais une similitude qui a des degrés » (1).

Dès lors :

*a*) de la part de *l'objet*, rien n'empêche que le *terme objectif* du jugement ne soit la chose elle-même, avec le degré et l'espèce de réalité qu'elle a dans chaque cas, puisque ce n'est pas proprement une connaissance « adéquate », c'est-à-dire complète, qui en est prise, mais une connaissance plus ou moins « imparfaite » et « approchée ». Par conséquent, indépendamment de toute décomposition et recomposition mentale, l'objet, dans sa réalité, peut s'assimiler non seulement un jugement qui le recompose, mais aussi un simple concept qui le représente avec une *adæquatio* plus ou moins stricte. Et ainsi :

*b*) de la part de la *connaissance* rien n'empêche le simple concept non intuitif, le concept abstrait, d'avoir une valeur de représentation, d'expression vraie, de réaliser ainsi matériellement la définition de la vérité logique, d'être par suite rapporté avec vérité au sujet par le jugement. D'où rien n'empêche le jugement d'être tout simplement l'affirmation de la convenance du concept objectif de l'attribut avec la chose représentée par le sujet.

3. Ceci posé, nous estimons que *la conception lovanienne de la vérité ontologique est simplement fausse*. La vérité dans cette théorie en vertu du point de départ que nous venons de critiquer, cesse d'être le rapport d'une chose à une intelligence existante ou possible dont cette chose peut terminer la connaissance vraie et elle devient le terme objectif interne de la connaissance actuelle, quittant ainsi l'ordre *réel* pour se mouvoir uniquement dans l'ordre *intentionnel*. Il est évident, sans doute, qu'entre ce terme objectif intentionnel réduit aux dimensions de la capacité actuelle de tel esprit, il y aura « adæquatio » au sens strict ; il est clair aussi que cette « adæquatio » ne pourra avoir lieu que par l'intermédiaire d'un jugement qui décomposera ce terme objectif intentionnel pour le recomposer. En effet, la vérité ontologique ainsi entendue n'est plus le rapport entre une *chose* et un esprit, rapport qui, lui, peut s'établir matériellement dans la simple appréhension ; mais c'est un rapport de raison ou mieux un rapport logique entre l'objet et ce qu'il est. Ce dernier rapport dont un des termes au moins est de « raison » n'a lieu que si ses termes sont mis en présence et ils ne peuvent l'être que dans le jugement qui réunit dans la pensée le terme logique « ce qu'il est » et le terme objectivement réel « l'objet » (2).

« Lorsque, grâce à un premier acte d'appréhension subjective du connaisseur, écrit le C[al] Mercier, la réalité est devenue une réalité présente au connaisseur, et par conséquent, une réalité cognoscible, un vrai ontologique, alors et à ce moment seulement, elle est représentable » (3).

« On aurait plutôt attendu le mot « représenté », remarque justement ici le P. Folghera (4). Et de fait cette vérité ontologique dont nous parle

(1) *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*, p. 63, note.
(2) Cf. C[al] Mercier. *Critériologie générale*[6], p. 26.
(3) *Origine de la psychologie contemporaine*, p. 346.
(4) *Revue thomiste*, 1899, p. 434.

l'école de Louvain, impliquant comme condition nécessaire d'être actuellement présente à l'intelligence ressemble fortement à la vérité logique. Elle est beaucoup plus que ce que l'on a toujours entendu par le VRAI transcendental, essentiel à tout être, qui désigne la relation de celui-ci à une intelligence capable de le connaître.

« L'exercice de l'activité d'un être intelligent, dit encore le C^al^ Mercier, est la condition *sine qua non* de la vérité ontologique ou objective. Les choses de la nature, les objets de la pensée sont *rapportables les uns aux autres* et l'on a raison de dire pour ce motif que la vérité réside fondamentalement dans les choses ; le sujet exige l'attribut qui en vérité lui convient. Mais tant qu'une intelligence n'intervient pas pour se rendre présentes les choses et pour leur appliquer une forme intelligible présupposée, le rapport n'a pas lieu » (1). La vérité ontologique ainsi entendue est encore de la *vérité*, puisque, même dans l'hypothèse de Louvain, elle signifie une attribution de prédicats qui n'est pas arbitraire, étant donné l'objet formel auquel on les rapporte; mais elle a cessé d'être *ontologique*, car elle a perdu le contact de la chose elle-même. Aussi bien l'école de Louvain fait profession de séparer la cause de la vérité et celle de l'objectivité. Au dire du C^al^ Mercier, « il ne faut supposer que des notions sur lesquelles positivistes, kantistes et thomistes puissent se mettre d'accord » (2). La vérité fait partie de ces notions : la formule *adæquatio rei et intellectus* traitée de telle sorte qu'elle signifie *adæquatio rei cognitæ ut talis et cognitionis* n'effarouchera plus les kantistes. Mais pourra-t-elle encore contenter les thomistes ? Le contact avec les choses étant rompu, pourra-t-elle ensuite le renouer ?...

Mais nous soulevons ici une difficulté qui n'est plus de notre ressort et qui tendrait à établir que cette conception de la vérité ontologique enlève tout fondement réel à cette même vérité logique, sinon quant à l'existence de l'objet, tout au moins quant à ce qu'elle affirmera de sa nature. Contentons-nous, pour finir, de répondre aux arguments qu'on nous oppose.

III. **Objections.** — Cette théorie, qui a manifestement contre elle le sens commun, ne peut en effet opposer à la conception traditionnelle aucune objection qui tienne.

OBJ. 1. — La première difficulté qu'elle soulève se peut formuler ainsi : « Posera-t-on d'un côté une connaissance, de l'autre une chose en soi, en disant que la vérité est la conformité de la première avec la seconde ? Cette conception de la vérité est oiseuse et absurde. Cette conformité d'une connaissance avec son objet, ou suppose cet objet *connu*, c'est-à-dire désigné par la connaissance même que nous en prenons et alors la définition est ridicule : ou l'objet reste *inconnu*, et la définition est futile » (3).

*Resp.* — *a*) *Conc.* 2^m^ ; *dist.* 1^m^ : la définition est ridicule, si l'objet désigné par la connaissance que j'en ai n'est pas un objet réel, mais n'est que

(1) *Critériologie générale* ⁶, p. 24.

(2) *Ibid.*, p. 18.

(3) MICHEL THOMAS (P. Valensin), *Revue de philosophie*, 1907, t. X, p. 594. Ce texte n'exprime pas directement la pensée du P. Valensin, mais résume l'objection de Mgr Sentroul, dans son livre sur l'*Objet de la Métaphysique*, p. 21-22.

ma connaissance elle-même, *concedo* ; si c'est l'objet réel considéré comme répondant à la connaissance actuelle qui le désigne, *nego*, vel *subdist.* : elle serait ridicule si cette conformité est une convenance vraie, aux degrés les plus divers, *nego* ; s'il faut l'entendre d'une adéquation au sens strict et parfait, *iterum distinguo* : elle serait ridicule pour la connaissance parfaite, *nego*, pour la connaissance imparfaite et abstraite, *it. dist.* : quand il s'agit des abstraits du second degré ou des concepts négatifs, *nego*, quand il s'agit des autres connaissances, *concedo*.

*b*) *Addo tertium* : ou l'on suppose l'objet *connaissable* et appréhendé comme tel, quelle que soit d'ailleurs la voie qui me le fasse appréhender comme connaissable : mais alors toute antinomie disparaît. Or je sais que tout ce qui participe la raison d'être et est réel à un titre quelconque, si loin soit-il de ma connaissance actuelle, tombe de droit, au simple titre de sa réalité, sous l'objet de mon intelligence et par suite m'est de quelque façon connaissable. La logique l'a déjà établi et nous l'avons redit plus haut : *objectum intellectus est ens*, et cela selon son amplitude. Il n'en faut pas davantage pour nous autoriser à affirmer catégoriquement, sans avoir vérifié un à un tous les objets, que *omne ens est verum* et donc connaissable et par suite aussi que la conformité de la connaissance avec la chose en soi connue ou tout au moins connaissable a parfaitement un sens.

Obj. 2. — « Si le concept d'une chose en soi, écrit M. Fonsegrive, peut offrir un sens, si de même on peut concevoir un sujet en soi, le concept d'un objet qui serait en même temps en soi et objet de la connaissance est nettement contradictoire, de même que le concept d'un sujet de la connaissance qui serait en même temps considéré comme en soi. Car dire : *objet de la connaissance*, c'est dire : *connu* ; et dire : *sujet de la connaissance*, c'est dire : *connaissant*. Or il est de toute évidence que le connu, en tant que connu, n'est pas en soi, puisqu'il est en tant que connu ; et il est tout aussi évident que le connaissant, en tant que connaissant, n'est pas en soi, puisqu'il est en tant que connaissant » (1).

*Resp.* — Le P. Geny, après avoir cité cette objection, y répond de la manière suivante : « Voilà, présenté de façon fort claire, l'argument capital, l'Achille du moderne relativisme. En paraît-il pour cela plus fort ? Certes, si l'on définit *en soi* comme l'équivalent de *non-connu*, on n'aura pas de peine à trouver une contradiction dans un objet en soi qui serait en même temps connu. Mais est-ce bien là le sens obvie des mots ? *En soi* ne se dit-il pas d'une chose qui n'a pas pour tout être de déterminer une autre chose, qui a sa réalité propre, et, dans une certaine mesure autonome ? et quelle contradiction à ce qu'une chose en soi, gardant son *en soi*, devienne connue, appréhendée par moi ? L'objet que ma main saisit cesse-t-il pour cela d'être un objet, pour ne plus être qu'une de mes modifications ? Evidemment être en soi et être connu sont deux déterminations différentes, mais le même objet peut fort bien les avoir toutes les deux à la fois. En ajoutant, comme fait M. Fonsegrive, que « nous ne connaissons et nous ne

(1) *Essai sur la connaissance*, p. 186.

pouvons connaître les êtres que dans la connaissance que nous en avons » (p. 187), *ou bien* l'on veut dire que nous ne connaissons des objets que ce que nous en connaissons, — et qui conteste ce truisme stérile ? — *ou bien* l'on a au fond de la pensée que nous ne connaissons directement des choses que ce qu'elles produisent en nous, — et c'est un pur postulat, gros de conséquences. Il ne faudrait pas objecter que la connaissance est une action immanente, s'accomplissant tout entière dans le sujet. Cela prouve bien que l'action elle-même, ou le terme *produit*, s'il s'en trouve quelqu'un, est dans le sujet, mais non que le terme *atteint*, connu, s'y trouve aussi » (1).

INSTANCE 1°. — « Cette réponse est dépourvue de sens : car l'être n'est ni ne peut être *pour vous* que dans la mesure où vous le connaissez ».

*Resp.* — *Dist...* dans la mesure où je le connais *actu*, d'une manière qui serait mesurée par la connaissance abstraite, *nego*, dans la mesure où je puis le connaître d'une manière quelconque, *actu vel potentia*, au moins sous la raison d'être, *concedo*, — vel *subdist.* : et dans cette perspective, s'il tombe à un titre quelconque sous la raison d'être, je le connais ou tout au moins je sais que je puis le connaître, *concedo*, s'il n'y tombe pas, je ne le connais pas, *iterum dist.* : simplement parce qu'il n'est rien pour moi, *nego*, parce qu'en fait il n'est rien du tout, mais équivaut au néant, *concedo*.

INSTANCE 2°. — « Un même être ne peut sans contradiction se trouver à la fois dans la connaissance et en dehors d'elle ».

*Resp.* — « Pourquoi le même être ne serait-il pas à la fois hors de notre connaissance par sa substance et en elle par son action, (action d'une nature d'ailleurs très spéciale en vertu de laquelle l'objet s'unit intentionnellement au sujet connaissant pour l'informer, pour *féconder* en quelque sorte son intelligence et finalement ne faire qu'un avec lui). La théorie de deux êtres impénétrables par leurs substances et se pénétrant par une action commune aurait-elle rien de si « naïf », de si « simpliste », de si « absurde » (2).

OBJ. 3. — « Il n'y a de connaissance vraie que dans le jugement. — Seul le jugement est vrai ou faux. Aristote déjà professait que la vérité est une propriété du jugement; il le définissait par cette propriété... Attribuer au simple concept la vérité inchoative est une vaine échappatoire » (3).

*Resp.* — Dans la mesure où cette affirmation serait exclusive, nous la repoussons catégoriquement, et tenons pour la vérité *inchoative* du concept comme un élément rigoureusement nécessaire à la vérité logique parfaite. La vérité logique est la conformité de la connaissance avec les objets et par suite avant tout une conformité donnée, — qui n'est pas toujours nécessairement connue comme telle, — du type idéal ou du concept bien fait avec la nature de la chose en soi. D'où, l'intelligence humaine étant ordonnée à posséder consciemment la vérité, deux degrés dans la connaissance

(1) *Nouvelle Revue théologique*, 1909, p. 524-525.
(2) FARGES, *Revue de philosophie*, 1907, t. XI, p. 479.
(3) Cal MERCIER, *Critériologie générale*, p. 18.

logique : un degré initial, inchoatif, matériel de cette vérité, degré absolument requis, mais qui n'a pas encore la perfection *humaine ;* et d'autre part un état *parfait*, le seul qui satisfasse pleinement l'intelligence humaine en lui donnant la possession de la vérité. On l'appellera à cause de cela vérité logique *formelle* et ce degré de perfection ne se trouvera que dans le jugement. Telle est aussi bien la théorie absolument commune de l'Ecole tout entière à la suite de S. Thomas, Iª P., q. XVI, a. 2, Iª P., q. LXXXV, a. 6, etc.

Nous n'avons pas à faire ici la critique complète de cette conception de la vérité *logique ;* semblable tâche revient en propre à l'épistémologie, et nous renvoyons pour ce point aux auteurs spéciaux (1) ; mais nous ne pouvions omettre d'y toucher, ne fût-ce qu'en passant, puisque toute la théorie de la vérité *ontologique* défendue par l'école de Louvain est en dépendance immédiate et nécessaire de la théorie qu'elle tient sur la vérité *logique :* celle-ci étant écartée, celle-là le sera par le fait même.

Obj. 4. — Etant donnée notre théorie sur le concept objectif, qui en fait un concept représentant l'objet et ne l'identifie pas avec la chose, on en conclut que nous ne pouvons nous-même échapper à la théorie de la vérité à quatre termes, et que nous y sommes nécessairement acculé.

*Resp.* — Cette conséquence ne nous atteint en aucune façon. Ce que nous appellerons « concept objectif » est identiquement ce que nos adversaires sur ce point appellent « espèce expresse » en tant que représentative, *intentio intellecta.* Or, l'espèce expresse, dans le jugement, a, selon toute l'école scolastique, jusqu'à l'apparition de la théorie de Louvain, une supposition différente selon qu'elle est le concept-attribut ou le concept-sujet. Le concept-attribut exprime la forme qui est attribuée au sujet, le concept-sujet exprime la chose en elle-même, telle qu'elle est en soi (*supponit pro re ut est in se*). Quand donc j'attribue un prédicat à un sujet, je parle directement de la chose telle qu'elle est en elle-même : réalité distincte ou non du moi, idée..., peu importe. Dans notre terminologie, qui appelle concept un concept et qui le dit objectif, pour autant qu'il a rapport à l'objet, — seule terminologie rationnelle évidemment, — nous remplacerons le terme « espèce expresse représentative », par le terme « concept objectif », et nous pourrons dire : le concept objectif du prédicat exprime ou représente la forme (*supponit pro forma*) attribuée au sujet, tandis que le concept objectif du sujet représente le sujet en lui-même (*supponit pro re ut est in se*). Ce faisant, nous n'attribuons pas du tout le contenu du prédicat au sujet en tant que celui-ci est concept objectif, nous n'attribuons pas une idée à une idée ; mais nous attribuons le contenu du concept objectif du prédicat directement à la chose que représente (*pro qua supponit*) le concept objectif du sujet. Mon jugement a donc deux termes, l'attribut et le sujet et non pas quatre : ce qui est absolument conforme à la

---

(1) Le P. Folghera, dans les articles cités plus haut, nous paraît avoir jusqu'ici le mieux discuté cette question. Nous croyons d'ailleurs qu'après lui, il reste encore beaucoup à dire.

tradition commentant S. Thomas, Iª P, q. XVI, a. 2, y compris CAJETAN, *in hunc locum*, que l'Ecole de Louvain nous paraît tirer à elle indument, mais dont ce n'est pas le lieu de rétablir la véritable pensée.

## ART. III. — DE VERITATE UT EST TRANSCENDENTALIS

### THESIS VIII.

**Omne ens habet veritatem ontologicam, h. e. ens et verum convertuntur (I). In ordine autem synthetico res dicuntur veræ primario per respectum ad intellectum divinum, secundario vero per respectum ad intellectum creatum (II).**

### PRÆNOTANDA.

I. **De prima parte.** — 1. In prima Parte, ponitur omne ens, eo ipso quod sit, esse verum ontologice, seu dicere relationem ad intellectum, et rursus omne verum, quodcumque sit, esse ens, ita ut omne quod non esset verum simpliciter non esset.

2. Minime tamen dicimus has notiones entis et veri formaliter converti ; e contra tenemus eas *formaliter*, in ordine abstracto notionum, esse irreductibiles, cum veritas addat supra ens relationem quam ens de se, in ordine abstracto minime dicit. Quare thesis asserit tantum inter ens et verum convertibilitatem *materialem*, quæ videlicet fundetur in identitate reali.

3. Sicut notio entis est absolute universalis, ita ut se extendat ad ens rationis usque, ita notio veri. In thesi autem, sensu universalissimo intelliguntur ens et verum, sed ita tamen ut primo et per se de ente reali valeat, de ente autem rationis nonnisi secundario et quoad suum fundamentum tantum, seu quatenus ad modum entis realis exsistit in mente objective.

II. **De Secunda Parte.** — 1. Ordo *syntheticus* supponit nos tenere rationes ultimas rerum et imprimis causam omnium causarum, deinde autem ab hac causa suprema quasi descendere ut varia entia et varias causas sub hoc lumine consideremus : est expressio realitatis in ordine *ontologico* proprie dicto.

2. Secundum ergo hunc ordinem, veritas ontologica, quæ est res prout intelligibilis et relationem dicens ad intellectum, duplici sensu accipi potest prout ad Deum vel creaturam refertur, seu, ut dicit S. Thomas, prout est « entitas intellectui (a quo producitur) adæquata, vel intellectum (creatum) sibi adæquans ». Porro sic spectatur in secunda Parte.

III. Rursus prima Pars thesis potest sive *analytice* stabiliri ex sola consideratione entis ut sic et intellectus ut sic, sive etiam *synthetice*, modo descripto : atque ita de facto procedemus duplici via.

IV. **Nota thesis.** — Thesim ut *absolute certam*, et quidem præter omnem controversiam proponimus.

## DEMONSTRATIO.

### Ia PARS. — Ens et verum convertuntur.

Ita erit si ratio veri convenit omni et soli enti, aliis verbis, si omne verum est ens et omne ens est verum.

*Atqui* ita est. Ergo.

Probatur minor per partes :

A. **Omne verum est ens.** — Nam omne verum qua tale formaliter est cognoscibile ; omne autem cognoscibile est ens : nihil enim cognoscitur nisi sub ratione entis, neque apprehenditur nisi in quantum ens reale aut ad modum entis realis. Ergo.

B. **Omne ens est verum.** — Quod duplici argumento probatur.

1°. — Illud est verum ontologice quod est in se intelligibile, seu intellectui conforme. — *Atqui* omne ens aptum est quod intellegatur. — et eo ipso quod est id quod est, necessario est conforme alicui intellectui sive actu sive potentia. *Ergo* omne ens est verum in se ontologice.

Pr. min. duplici modo cum analytico, tum synthetico :

*a*) Intellectus de se, ratione sui, est ad omne ens, nam ejus objectum formale, seu quod primo attingit est ens quatenus ens : ergo est ad omne quod habet rationem entis seu ad omne ens.

*Atqui* si ita est, necessario sequitur ex epistemologia omne ens *jure* posse intelligi a quocumque intellectu, saltem titulo entis; ideo-

que respectum dicere saltem aptitudinalem ad intellectum quatenus intellectum. Hæc autem intelligibilitas præcise est veritas ontologica.

Nota Bene. — α. Argumentum probat tantum intelligibilitatem entis quasi *juridicam*, seu juris, et quidem sub ratione omnino universali ; sed minime affirmat omne ens a quocumque intellectu *adæquate* intelligi posse ; hoc enim habetur tantum ab Ente infinito, quod solum habet perfectionem adæquatam intellectus. Ceterum, ut alibi dicitur (1), non magis confundendus est intellectus *secundum se* cum intellectu *perfecto* quam ens in communi cum ente simpliciter perfecto.

β. Brevius argumentum proponi posset : « Objectum intellectus est ens qua tale seu omne ens. Ens autem, quatenus est objectum intellectus, est verum. Ergo omne ens est verum ».

*b*) Nihil est neque potest esse nisi quatenus respondet ideæ quam de eo habet Deus, si quidem :

α. non datur ens *existens* nisi quatenus producitur ; jamvero non potest produci nisi prius ens improductum ideam ejus habuerit exemplarem : voluntas enim sequitur intellectum ;

β. nec datur ens quodlibet *possibile* nisi quatenus essentiam infinitam imitetur ; jamvero, quoquo modo explicatur ratio formalis possibilium, hæc sunt termini imitabilitatis essentiæ divinæ, ideoque qua talia, sunt ideæ divinæ, nec possunt non terminare intellectum divinum (2).

2°. — Omne ens habet conformitatem ad intellectum vel ut ad causam vel ut ad cognoscentem sive actu sive aptitudine. *Ergo* habet veritatem ontologicam.

Ad antec. Omne ens habet conformitatem : *actu* ad intellectum divinum ut ad cognoscentem atque ut ad causam ; saltem *aptitudine* ad intellectum creatum ut ad cognoscentem.

**II^a PARS. — Res sunt veræ primario quoad Deum, secundario quoad nos.**

*I^m MEMBRUM.* — Res enim veræ dicuntur primario per respectum ad intellectum ad quem referuntur maxime et essentialiter.

*Atqui* ita referuntur omnes res veræ ad intellectum divinum. Hic

(1) Cf. infra ubi de principio rationis sufficientis.

(2) Hoc ultimum argumentum, ut patet, supponit omnia quæ alibi dicenda sunt de fundamento possibilium et de cognitione divina.

enim intellectus est causa rerum, eorumque regula et mensura, ita quidem ut ab eo, secundum id totum quod sunt, dependeant essentialiter omnes res :

α. quoad *esse physicum*, ut patet : omnia enim creata sunt arte facta, arte facta autem pendent ab intellectu artificis ;

β. quoad *essentiam seu ideam* : hæc enim est, quocumque gradu, terminus imitabilitatis essentiæ divinæ ; hi autem termini, seu ideæ divinæ formaliter mensurantur, ut videbimus, per intellectum divinum et determinationem suam integram seu definitionem ab idea Dei, tamquam a norma propria, accipiunt (1). — Unde intellectus divinus nullo titulo rebus creatis *determinatur*, sed tantum ad eas *terminatur*.

2$^{m}$ *MEMBRUM*. — 1. Si ex alia parte spectantur res creatæ in ordine ad intellectum creatum, tunc constat eas non pendere essentialiter ab eo.

Etenim : *a*) vel agitur de rebus creatis *naturalibus* : sed tunc, nedum dependeant ab intellectu nostro, eum mensurant, determinant et specificant ;

*b*) vel de rebus creatis *artificialibus* : sed tunc « etsi hæ possunt comparari etiam cum intellectu creato ut mensuratum cum sua mensura, atque ideo peculiari titulo veræ quoque dicuntur respectu hujus intellectus, manet tamen semper intacta præcipua earumdem relatio respectu solius intellectus divini. Ars enim quælibet creata, ejusque principia ac dictamina, in ipsa rerum natura inniti debent, eamque, quoad fieri, potest, æmulari. *Atqui* natura, ut modo probavimus, primo dicitur vera respectu divini intellectus dumtaxat. *Ergo* ipsamet veritas rerum artificialium, quam habent ex ordine ad creatum intellectum, tamquam fundamento innititur ipsi veritati quam natura qua talis habet ad intellectum divinum » (2).

2. Res omnes conformitatem habent ad intellectum creatum, saltem aptitudinalem, quatenus sunt ens. *Sed* hæc conformitas sæpe

---

(1) « Sciendum quod res aliter comparantur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quæ per ipsum fiunt ; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodamnodo motus ab ipsis rebus et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum ut dicitur X *Metaphys.*, tex. 9, sed sunt mensuratæ ab intellectu divino ; in quo sunt omnia creata ,sicut omnia artificiata in intellectu artificis... » (*De Verit.*, q. VII, a. 2 c).

(2) SCHIFFINI, *Principia*, n. 480.

non est actualis et quando datur, non est necessaria neque perfecta. *Ergo.* — Insuper in tantum habetur in quantum intellectus creatus est participata imitatio intellectus divini.

## SCHOLIA.

I. **Objectum intellectus est ENS, non autem VERUM.** — Verum enim est proprietas quæ exprimit ens esse objectum cognitionis, seu est ens quatenus primo per intellectum attingitur. Ceterum si « verum » esset objectum intellectus, ipsum deberet esse verum vi alterius veritatis, quæ ipsa non esset vera nisi vi alius et ita porro... Unde sequitur verum non specificare intellectum, sed e contra.

Ad rem S. Thomas : « Cum dictiur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile sicut si comparemus intelligibile ad ens : non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile, sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens intelligitur verum » (1).

II. **Veritas ontologica** prout refertur ad intellectum divinum dicitur *essentialis*, quippe quæ ab eo tota mensuretur et ab eo accipiat id totum quod est ; prout vero refertur ad intellectum creatum dicitur *accidentalis* ; advenit enim rei jam in se constitutæ (2).

III. **De analogia veritatis.** — 1. Si veritas secundum se modo generali spectatur, per prius dicitur de intellectu et secundario de re, ut supra dictum est. Unde inter veritatem logicam et veritatem ontologicam, analogia quædam admittenda est : « cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum » (3).

2. Quænam vero sit analogia inter utramque veritatem, logicam nempe an ontologicam, sic declarat Suarez : non est « propie secundum aliquam analogiam attributionis sumptam ab aliqua forma, quæ intrinsece conveniat alicui analogatorum, aliis vero extrinsece, quia, ut ostensum est, non intercedit in præsenti hujusmodi denominatio. Videtur ergo hæc vox æquivoce dici sub his duabus rationibus, vel ad summum secundum analogiam proportionalitatis. Quia hic etiam non videtur intercedere unus conceptus objectivus secundum unam aliquam communem rationem ; nam longe alia est ratio veritatis in compositione et divisione quam sit in aliis rebus. Solum ergo relinqui potest quædam proportionalis analogia quæ in hoc consistit quod sicut veritas compositionis requirit illam conformitatem inter esse rei et judicium, ita veritas transcendentalis requirit talem rei

(1) *Ia P.*, q. VI, a. 3 ad 3m. Quo in loco attende ad sensum vocis « intelligibile ».
(2) *Ia P.*, q. XXI, a. 2 ; q. XVI, a. 1.
(3) *Ia P.*, q. XVI, a. 1.

entitatem quæ adæquari possit proprio conceptui, seu ideæ aut intellectuali repræsentationi talis rei » (1). Hæc autem proportionalitas est simpliciter extrinseca, cum nulla similitudo habeatur intrinseca inter conformitatem realem ex parte rei et conformitatem intentionalem ex parte intellectus. Et hoc supponit revera Suarez, loc. laud.

IV. **Utrum habeatur veritas quæ sit una, æterna, immutabilis.** — 1. Si quæstio ponitur, supposita Dei existentia, seu *in ordine synthetico*, jam responsio nullam facessit difficultatem, eamque S. Thomas clare et dilucide proponit sive in Quæst. I, *de Veritate*, a. 4 ad 6, sive in *Summa*, Iª P., q. XVI, a. 5 ad 8. Summatim hæc est juxta thesim quintam P. Schiffini (2) solutio S. Doctoris :

« Veritas rerum recte dicitur una, æterna atque immutabilis, secundum veritatem divinæ mentis :

*a*) « *Unitas* quidem repetitur ex summa simplicitate divini intuitus ;

*b*) « Hinc sequitur veritatem rerum, prout divino intellectui conformantur, recte etiam dici *æternam*. Divinus enim intuitus æternitate mensuratur. Atqui veritas divinæ mentis, qua res dicuntur veræ, non est aliud a divina cognitione.

*c*) « Dicitur tandem hæc veritas *immutabilis*. Dupliciter enim cognitio mutari potest de vera in falsam. Veritas namque consistit in quadam conformitate inter intellectum et rem intellectam. Variatur autem conformitas et evadit difformitas ex mutatione alterius extremi. Hinc fit mutatio de vero in falsum vel ex parte intellectus, eo quod, re eodem modo manente, opinio mutetur ; vel contra, si, opinione eadem manente, res mutetur : « si ergo, concludit S. Thomas, sit aliquis intellectus, in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cujus acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus » (3).

2. Si autem quæstio *in ordine analytico* moveretur de essentiis rerum in se spectatis et de veritatibus quæ in eis fundantur, et æternæ dicuntur, jam plura essent dicenda de quibus oportunius loquemur ubi de Possibilibus.

A ces données essentielles ajoutons quelques indications historiques sur une question vivement débattue dans l'école à propos des *vérités éternelles* et qui se rattache immédiatement au vrai ontologique : « Les scolastiques, écrit Leibniz, ont fort disputé *de constantia subjecti*, comme ils l'appelaient, c'est-à-dire comment la proposition faite sur un sujet peut avoir une vérité réelle si ce sujet n'existe point : c'est que la vérité n'est que conditionnelle et dit qu'en cas que le sujet n'existe jamais, on le trouvera tel. Mais on se demandera encore en quoi est fondée cette connexion, puisqu'il y a là-dedans de la réalité qui ne trompe pas. La réponse sera qu'elle est dans la liaison des idées. Mais on demandera en répliquant : où seraient ces idées, si aucun esprit n'existait, et que deviendrait alors le fondement réel de cette certitude des idées éternelles ? Cela nous mène au dernier fondement des vérités, savoir à cet esprit suprême et universel qui ne peut manquer d'exister, dont

(1) *Disp. Met.* VIII, s. 8, n. 12.

(2) *Principia philosophica*, n. 481. — Cf. etiam Cªˡ Mercier, *Ontologie* [6], n. 106-110 ; Pesch-Frick, *Institutionnes...*, t. II, n. 306-315 ; Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, t. I, p. 51-55.

(3) *Ia P.*, q. XVI, a. 8.

l'entendement, à vrai dire, est la région des vérités éternelles, comme saint Augustin l'a reconnu... » (1).

Cette question de *constantia subjecti* en implique réellement deux :

*a*) La vérité des propositions essentielles, c'est-à-dire des propositions dont le prédicat appartient à la compréhension du sujet, est-elle oui ou non indépendante de l'existence contingente de leur sujet ?

*b*) Etant supposée une réponse affirmative sur ce premier point, il s'ensuit que ces vérités peuvent être dites éternelles. Mais quelle est cette éternité, et quel est son fondement ?

Le premier problème « semble avoir été introduit dans la scolastique latine par Albert le Grand qui en attribue la paternité aux Arabes », Avicenne, Algazel et Alfarabi (2). Soit la proposition : « l'homme est un être animé ». Demeurerait-elle vraie, si aucun homme n'existait ? La réponse à cette question est double au Moyen Age. Les Péripatéticiens la distinguent, ou pratiquement la nient au nom de la doctrine même d'Aristote : « La vérité de la proposition précédente, disaient-ils, est indépendante de l'existence contingente et transitoire des *individus*, mais non de l'existence, nécessaire et éternelle, de l'*espèce* elle-même. Si celle-ci venait à disparaître, la proposition perdrait tout sens intelligible » (3) ; telle est en particulier la thèse que devait soutenir Siger de Brabant (4). — Le problème se posait encore au XIII<sup></sup>e siècle sous cette autre forme : « peut-il y avoir de la neige une science véritable, alors même que toute neige serait fondue ? » (5). A quoi un disciple de Stagirite prétendait devoir répondre négativement.

Beaucoup plus proches en cela des Platoniciens, tout en s'en distinguant, les scolastiques authentiques, à partir d'Albert le Grand, firent à la question proposée une réponse toute autre, qui comporte deux parties :

*a*) Alors même qu'aucun individu-homme n'existerait, il demeurerait éternellement vrai que l'homme est un animal raisonnable (6) : l'accord sur ce point est unanime dans l'Ecole.

*b*) D'autre part, si, par impossible, Dieu cessait d'exister, ni cette vérité, ni aucune autre vérité ne subsisterait. Telle est la doctrine de S. Thomas : « Si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur veræ in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret » (7). Et ailleurs : « Res denominantur veræ a veritate intellectus ; unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna » (8). Soutenir l'existence d'un monde intelligible distinct de Dieu, coéternel à Dieu, reviendrait à soutenir l'exemplarisme platonicien et constituerait une erreur grossière et impie (9).

---

(1) *Nouveaux Essais sur l'entendement*, l. IV, c. II, § 13, éd. Erdmann, t. I, p. 379.

(2) Rougier, *Les paralogismes du rationalisme*, p. 100. Quelques-unes des données historiques qui suivent sont empruntées au Chap. IV de cet ouvrage ; inutile de prévenir le lecteur que nous rejetterons complètement les conclusions de M. Rougier.

(3) *Ibid.*, p. 104.

(4) Cf. Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2e ed. 1908, t. II, p. 67 sq.

(5) Duhem, *Système du monde*, t. V, p. 348-351.

(6) Cf. Suarez, *Disp. Met.* XXXI, s. 2, 8, 12, 39, traduit ap. Rougier, *loc. cit.* p. 112.

(7) *De Verit.*, q. I, a. 2 ; cf. q. III, a. 1.

(8) *Ia P.*, q. XVI, a. 7 c. ; cf. q. X, a. 3 ad 3.

(9) La pensée de S. Thomas en cette matière a été très clairement exposée par le P. St. von Dunin-Borkowski, dans les *Stimmen der Zeit* d'oct. 1924. La thèse que

Mais ce dernier point étant supposé acquis, on se trouve fatalement amené à se demander quel sera le fondement dernier de cette vérité qui réside éternellement en Dieu et comment, dans l'intellect divin, se distinguent les vérités contingentes des vérités nécessaires. Dieu connaît-il ces dernières parce qu'elles sont vraies ou sont-elles vraies parce que Dieu les connaît ? Or, ici, les réponses ne sont plus concordantes et l'on ne peut prendre position qu'après avoir discuté, dans le détail le fondement ontologique des possibles. De plus à ce propos surgit un nouveau problème non moins délicat, non moins discuté, qui déborde le présent ouvrage et appartient à la seule Théologie rationnelle : « peut-on prouver ou non l'existence de Dieu en s'appuyant sur les vérités éternelles ? » Nous ne poursuivrons donc pas davantage cette question *de constantia subjecti* et des vérités éternelles.

Bornons-nous à cette double remarque : *a*) d'après la doctrine absolument commune de l'Ecole que nous exposerons ailleurs, les essences des êtres finis et les vérités essentielles sont fondées *radicalement* sur la nature même de l'essence divine, en tant qu'elle est l'exemplaire infini et nécessaire de tout ce qui est et peut être ; *b*) mais la nécessité *formelle* du lien qui unit les termes extrêmes des vérités (exprimées pour nous par des propositions) qui reposent sur ce fondement nécessaire, provient de leur identité ou de leur nécessaire intelligibilité ; en d'autres termes, ces vérités sont telles en vertu soit du principe d'identité, soit du principe de raison suffisante, dont nous parlerons plus loin.

## OBJECTIONES.

Objectiones præcipuæ proponuntur a S. THOMA in quæstione de *Veritate*, q. 1, a. 2 et in *Summa*, *Ia P.*, q. XVI, a. 3 ; quarum duas sequentes bene evolvit P. SCHIFFINI (1) :

**Obj. 1a.** — « Verum proprie est in mente, ens contra primo dicitur de re ut est extra mentem. Ergo ambo non convertuntur.

RESP. — *Dist.* Ium part. ant. : ita ut proprie, tametsi secundo, dicatur etiam de re prout est extra mentem, *conc.* ; ita ut nonnisi improprie dicatur de re prout est extra mentem, *nego*. *Concedo* 2m par. antec. — *Dist. par. cons.* Ergo ambo non convertuntur, si sermo sit de veritate ontologica, *nego* ; si sermo sit de veritate logica, *subdist.* : ambo non convertuntur per prædicationem, *conc.*, per mutuam convenientiam seu connexionem, *nego*.

---

développe l'éminent historien de Spinoza est celle-ci : « Die Beispiele, die Thomas immer wieder bringt, zeigen klar, dass er die mathematischen, metaphysischen und sittlichen Wahrheiten zu den geschaffenen Wahrheiten (veritates creatæ) zählt. Sie sind nicht geschaffen im Sinne Descartes, als wären sie vom freien göttlichen Willen angeordnet ; wohl aber deshalb, weil ihr Sein begrenzt, von Gott abhängig ist. Wir werden sehen, dass diesen Wahrheiten nach dem hl. Thomas kein ewiges Sein zukommt. Sie haben überhaupt keine Wirklichkeit ausserhalb des Denkens. Es handelt sich dabei nicht um eine physische Wirklichkeit, etwa in Platons Sinn in aristotelischer Deutung. Nach Thomas haben sie auch keine metaphysische Wirklichkeit ausserhalb des Denkens. Trotzdem sind sie aber in keiner Weise eine subjektive Schöpfung des urteilenden Verstandes, es kommt ihnen eine notwendige Geltung zu, aber in ganz eigenartiger Weise. » A l'encontre de Platon, des néoplatoniciens, d'Augustin et de beaucoup de philosophes récents, « Thomas v. Aquin leugnet ganz ausdrucklich, dass es eine ewige Wahrheit gibt, ausser der einen Wahrheit des göttlichen Intellekts, der mit Gottes Wesen identisch ist » (p. 31).

(1) *Principia philosophica*, n. 478.

**Obj. 2a.** — « Verum prædicatur etiam de non ente, hoc est, de negationibus et privationibus. Latius ergo patet quam ens, adeoque cum ente non convertitur.

Resp. — *Dist.* antec. : si sermo sit de vero quod est extra mentem seu ontologico, *nego ;* si sermo sit de veritate logica seu cognitionis, *subd. :* secundum quod non ens a mente apprehenditur et sic evadit quoddam ens rationis, *conc.*, præcise prout est non ens, *nego. Nego cons.* »

## Art. IV. — DE FALSITATE

### THESIS IX.

### Respectu intellectus humani res falsæ dici possunt (I), non quidem per se, sed per accidens (II).

#### PRÆNOTO.

1. **Falsitas ontologica** est difformitas rei ab intellectu. Porro sicut veritas cui opponitur, potest considerari vel actu vel aptitudine.

2. **Respectu intellectus humani :** non vero, ut patet, respectu intellectus divini : cum enim res non sint possibiles nisi quatenus dependent a Deo, absolute repugnat potentiæ et scientiæ divinæ ut ulla res possit difformitatem habere cum intellectu divino ; — neque respectu intellectus angelici quem deliberate hic omittimus.

3. Thesis est absolute *certa.*

#### DEMONSTRATIO.

**Ia PARS. — Respectu intellectus humani, res aliquando falsæ dici possunt.**

*Pr. experientia.* — 1. Hoc potest fieri præsertim *occasionaliter*, quatenus res aliqua est occasio judicii falsi. Ita falsum est id quod est aptum ut appareat id quod non est, v. c. stannum est falsum argentum.

2. Præterea *denominative* a falsitate logica : quatenus *res* sunt objectum judicii falsi, v. g. idolum est falsus Deus, ita ut per illud aliquid eis tribuatur quod ad eas non pertinet (1).

(1) *S. Th.*, Ia P., q. XVII, a. 1, et a. 9 ; *de Verit.*, q. 1, a. 10.

**IIª PARS. — Non quidem per se, sed per accidens.**

Quæ de se apta sunt ut vere et exacte cognoscantur, per se, seu ex natura sua, non præbent occasionem falsitatis.

*Atqui* res omnes habent hanc aptitudinem relate ad intellectum nostrum : nam non exhibent nisi id quod sunt et error totus referendus est ad facultatem cognoscitivam quæ, debitis conditionibus non verificatis, vel non attentis omnibus quæ oportebat, judicavit. — Ceterum, ut in Epistemologia docetur, falsitas seu error soli judicio proprie inesse potest : procedit enim ex intellectu deficiente, sicut malum morale ex defectu voluntatis.

*Ergo.*

**OBJECTIONES.**

**Obj. 1ª.** — Dantur res falsae.

Resp. — *Dist.* : si referuntur ad intellectum divinum, *nego*, si ad intellectum humanum, *subd.* : sunt falsæ secundum id quod sunt, *nego*, secundum id quod non sunt sed apparent, *conc.* (vel : per se, *n.*, per accidens, *conc.*)

**Obj. 2ª.** — Dantur monstra. Atqui ipsa non sunt vera. Ergo.

Resp. — *Conc. Maj.* — *Dist. min.*, quatenus non respondent nostris ideis typicis, easque deturbant, *conc.*; quatenus non adæquantur scientiæ divinæ practicæ, vel non apta sunt quæ gignant in nobis veram æstimationem, *nego*.

Nota Bene. — *a*) « Monstra a Deo per se non intenduntur, sed ex defectu causæ secundæ procedunt ; deinde illæ res in quantum sunt realitas in se, respondent *perfecte ideis divinis*, non autem respondent *ideis rei perfectæ* » (1). *b*) Non oblivioni est dandum ideam exemplarem divinam minime converti cum nostris ideis abstractis generum et specierum.

(1) Willems, *Institutiones...*, t. I, p. 442.

## CAPUT TERTIUM

# DE BONITATE

Totam materiam in quinque articulos dividemus, quorum prior erit de natura boni in se, alter de divisionibus boni, tertius de amore, quartus de natura transcendentali boni, quintus demum de malo quod opponitur bono (1).

### ART. I. — DE BONITATE IN SE SPECTATA

### THESIS X.

**Bonum tamquam proprium habet ut sit appetibile; quare recte describitur: « id quod omnia appetunt » (I). Essentialiter vero est ratio entis objectiva prout est appetentis perfectiva (II).**

### PRÆNOTANDA (2).

I. **Status quæstionis.** Thesis conatur notionem boni proponere; ad quod instituendum procedit via ascensus quasi ab effectu ad causam:

(1) **Bibliogr. gener.** — Præter auctores qui pro unaquaque thesi suggerentur, hic notare juvat: ARISTOT., *I Ethic.* et *V Metaphys.*; — S. AUGUSTINUM, *De doctrina christiana*, l. I, c. 32, P. L., XXXIV, 32; *de Trinit.*, l. VIII, c. 3, P. L., XLII, 949; — S. THOMAM, *De Verit.*, q. XXI; *I P.*, q. V.; — SUAREZ, *Disp. Met. X*; — ZIGLIARA, *Ontol.*, l. II, c. 2, a. 5 et 6; — PESCH-FRICK, *Institutionnes*, t. II, n. 318 sq.; — B. FRANZELIN, *Quæstiones selectæ*, p. 351-394; — Cal MERCIER, *Ontologie*, n. 111-126, p. 223-254; — HUGON, *Metaphysica*, t. I, p. 130-149; — CHOLLET, *De la notion d'ordre.* Parallélisme des trois ordres de l'être, du vrai et du bien, in-12, s. d., Paris, Lethielleux.

(2) **Auctores.** — S. THOMAS, *Ia P.*, q. V; *De Ver.*, q. XXI; *in I Ethic.*, l. 1; — SUAREZ, *Disp. Met.* X, s. 1; — Cal MERCIER, *Ontologie*, n. 111 sq; — DE LANTSHEERE, *Du Bien*; — PESCH-FRICK, *Institutiones*... t. II, n. 318 sq.; — P. DE REGNON, *Métaphysique des causes*², p. 376-387; — SCHIFFINI, *Principia*.., n. 483 sq.; — DONAT, *Ontologia*⁴, th. XIII, p. 105 sq.

1. Prima pars enim describit, post Aristotelem, notam boni propriam, quæ est omnibus pervia. « Prima, ait S. Thomas, non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causæ per proprios effectus. Cum autem bonum sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum » (1).

2. Secunda Pars quærit unde bonum habeat ut sic moveat appetitum et quænam tunc sit essentia boni. Non enim aliquid est bonum quia appetibile, sed e contra est appetibile quia bonum ; unde appetibilitas non est nota constitutiva boni, sed tantum ratio consequens bonitatem eamque supponens tamquam rationem fundantem. Porro huic quæstioni respondet 2ª Pars in qua ostenditur hanc rationem boni constitui ipsa entitate rei, prout est perfectiva appetentis, seu ei conveniens.

## II. Explicantur termini.

A. **Appetibile.** — 1. « *Appetere* (petere ad) nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum » (2).

2. « *Appetitus* autem nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid » (3), h. e. tendentia ad id ad quod subjectum ordinatur.

Appetitus duplex distinguitur (4) :

*a*) appetitus *elicitus* qui consequitur ad cognitionem et per actus proprie elicitos tendit in bonum cognitum. Est vel *sensitivus*, circa illa quæ cognoscuntur sensu ; vel *rationalis*, circa illa quæ cognoscuntur intellectu ;

*b*) appetitus *naturalis*, quo ens sine cognitione prævia tendit per inclinationem a natura inditam ad finem et perfectionem sibi proportionatam. Appetitus hoc sensu latissimo intellectus, etiam entibus anorganicis applicatur per analogiam : sic affinitates chemicæ.

3. *Appetibile* denique vocatur quod movet appetitum seu id in quod tendit, quasi illo attractus.

B. **Perfectio** (5).

1. Perfectum (6) dicitur id cui nihil deest naturæ debitum (*per*,

---

(1) *In I Ethic.*, l. 1.
(2) *De Verit.*, q. XXII, a. 1 c.
(3) *Ia IIæ*, q. VIII, a. 1 c.
(4) *Ia IIæ*, q. XXVI, a. 1. — Aliter dividit P. de Broglie in *Recherches de science religieuse*, mai 1924, p. 198.
(5) T. de Regnon, *Métaphysique des causes*, l. VII, c. 4, p. 423 sq.
(6) Cf. Urráburu, *Ontologia*, p. 418-419, et Molina, *in Iᵐ P.*, q. IV. a. 1 § quartum.

*factum*, seu quod est completum et absolute factum). « Primo impositum est hoc nomen in quæ fiunt, prout de potentia educuntur ad actum. Inde vero extensum est ad significandum omne id cui nihil deest secundum actum proprium suæ naturæ, sive id habeatur per factionem sive non (cf. *In V Metaphy.*, l. 18). Patet igitur in notione perfecti duo includi, videlicet *rem* ipsam quæ perfecta nuncupatur et *esse* quo completur quoad actum proprium sui. Hoc posterum, abstracto nomine, « perfectio » vocatur » (1).

Post S. Augustinum, S. THOMAS (2) dicit perfectum consistere in specie, modo et ordine. In *specie* : Quatenus res per suam formam propriam in determinata specie constituitur ; — in *modo* : quatenus « præexigitur ad formam determinatio sive commensuratio principiorum seu materialium, seu efficientium ipsam (rem) » ; — in *ordine* : quatenus « ad formam consequitur inclinatio ad finem aut ad actionem, aud ad aliquid hujusmodi ». Notandum tamen est hanc descriptionem pertinere tantum proprie ad perfectionem rei creatæ. Ut enim recte notat C[al] MERCIER, « l'être à parfaire est une réalité incomplète ; il est supposé avoir sa dose d'être, mais aussi un manque d'être qu'il s'agit de compléter. En rigueur de termes, la perfection n'appartient qu'aux êtres finis, elle comble chez eux le vide creusé par leur finitude. Non pas que tout vide puisse jamais être comblé chez un être fini, — les êtres contingents sont essentiellement, irrémédiablement finis, — mais la perfection ajoute aux natures finies le complément dont elles sont susceptibles » (3). Si vero Deo applicatur, vox « perfectio » significabit per analogiam et derivationem ei nihil absolute deesse eorum quæ ad amplitudinem entis pertinent ; sed apte simul manifestabit, — cum de Ente infinito ideam propriam habere non valeamus, — defectum conceptuum nostrorum, quippe qui illam amplitudinem entis per se, et infinitatem actus puri exprimamus per capacitatem indefinitam quæ indefinite completur.

Distinguitur :

*a*) perfectum *secundum quid*, i. e. secundum unum alterumve eorum quæ debet et potest habere : sic Socrates potest concipi perfectus secundum sanitatem corporis, non autem secundum scientiam aut virtutem ;

*b*) perfectum *simpliciter*, i. e. secundum ea omnia quæ debet et potest habere : sic crystallum potest concipi perfectum sub omni respectu.

Perfectum simpliciter potest concipi :

*α*. simpliciter sed *relative* perfectum, si in determinato genere et gradu entis coarctatur. — Tunc habet quidem omnes perfectiones

(1) SCHIFFINI, *Principia*, n. 485.
(2) *Ia P.*, q. V, a. 5.
(3) *Ontologie*, n. 116.

quæ debent et possunt haberi in una determinata linea entis, scl. in suo genere, sed caret perfectionibus quæ sunt propriæ aliorum generum (sic crystallum) ;

*6.* simpliciter et *absolute* perfectum, si in nullo genere aut gradu entis coarctatur, sed est extra et supra omne genus. — Tunc habet omnes omnino perfectiones in omni linea entis : est summum in ratione entis, et dicendum est Summe ens, Ens realissimum, Ens universaliter perfectum, Deus.

2. PERFECTIVUM vocatur id quod habet perfectionem appetenti convenientem, quod ideo respondet ejus appetitui, et est causa perfectionis alius. Unde patet perfectum et perfectivum se habere ad invicem, sicut absolutum et relativum : « quoniam unumquodque, quatenus est perfectum alia perficit, hinc perfectio inhærens cuique rei dupliciter spectari potest, scilicet vel præcise ut est complementum rei in qua est, vel quatenus est causa perfectionis aliorum. Priori modo res dicitur *in se perfecta*, alio modo dicitur potius *perfectiva* aliorum » (1).

Bonum autem, ut stabiliet thesis, hæc duo simul complectitur et dicit esse rei quod est aliquo modo perfectum, quatenus est simul perfectivum.

3. FINIS est id propter quod aliquid aut est aut producitur. Porro notio et realitas finis est correlativa boni et perfectivi, nec unum sine altero proponi potest. Finis enim necessario concipitur ut terminus actionis seu tendentiæ ad quem ens ordinatur sive per se sive per aliud et movetur sive ab intrinseco sive ab extrinseco. Bonum autem quatenus intelligitur perfectivum appetentis, ut stabiliet thesis, necessario intelligitur tamquam terminus ad quem ens proportionatur et movetur seu quem appetit : qui terminus præcise est finis.

Ex qua identificatione boni et finis derivatur notio boni quæ est *adaptatio entis cum suo fine* (2). Sed notandum est sedulo hanc notionem non locum habere, nisi jam præsupposita et stabilita universalitate causarum finalium, eamque esse omnino secundariam : de ea non loquemur in thesi, quippe quæ tantum de sensu fundamentali et transcendentali entis agat (3).

(1) SCHIFFINI, *loc. laud.*
(2) Cf. MERCIER, *Ontologie*, n. 113.
(3) De distinctione formali inter bonum et finem, cf. PESCH-FRICK, t. II, n. 336, scholion 3, et SUAREZ, *Disp. Met.* X, s. 1, n. 21.

III. **Variæ sententiæ.** — Quid vero formaliter implicet ratio perfectivi, seu convenientia perfctionis, jam controvertitur, saltem partialiter. Omnes quidem consentiunt eam supponere *proportionem* cum natura quam dicitur perficere, sive identificetur re cum ea, sive non ; hanc autem proportionem implicare aptitudinem ut inclinationem appetentis compleat. Utrum vero convenientia perfectionis quam dicit bonum connotet præterea *appetitum* seu inclinationem ad hanc perfectionem, aliqui videntur negare, sicut HERVAEUS, (*Quodl. III*, q. 2) apud Suarez citatus, juxta quem ratio boni in entitate absoluta entis perfecti clauditur. Alii e contra plurimi affirmant post S. Thomam : « bonum non addit aliquid supra ens, sed rationem tantum appetibilis » (1) ; unde intrinsecum bonitati existimant respectum ad quasi desiderium perfectionis in illo cui res bona dicitur convenire. Ex quo quasi desiderio sequitur motus seu appetitus ad illam perfectionem si non habet, ut eam acquirat, vel saltem, si jam habet, inclinatio ut hanc perfectionem conservet, imo ut eam aliis communicet atque diffundat. Qua sententia admissa, nihilominus tenent firmiter omnes bonitatem non oriri ex appetitu, neque res dici posse bonas quia appetuntur, sed e contra eas appeti posse tantum quia sunt bonæ.

IV. **Certitudo thesis.** — 1. Proponitur tamquam *absolute certa* prout jacet ; quoad vero controversiam supra indicatam, utrum nempe respectus ad appetitum notionem boni formaliter ingrediatur, an tantum consequenter, sententiam nostram proponemus ut multo probabiliorem, quin tamen existimemus quæstionem esse ullius momenti.

2. Supponimus, ut patet, objectum appetitus, sicut et intellectus et omnis facultatis, esse *ens*, et quidem stricte objectivum et metaphysicum : hoc enim probavit criteriologia. Unde contra idealistas cujusvis scholæ qui rationi boni valorem stricte metaphysicum denegant, — et de quibus in scholio aliquid dicemus, — non probabimus objectivitatem boni. Sed hac objectivitate supposita, jam thesis magis *declaranda* est quam probanda.

---

(1) *Ia P.*, q. V. a. 3 ad 1.

## DECLARATUR.

### Iª PARS. — Bonum est id quod omnia appetunt.

Duplici inductione constat :

1°. — Si de entibus *rationalibus* agitur, h. e. de nobis, patet nos non agere, nisi quia movemur aliquo objecto, sive sensu sive ratione apprehenso, cujus utilitas, convenientia, proportio tendentiæ naturali respondet, quodque sic nos attrahere dicitur.

*Atqui* hoc objectum, præcise quatenus voluntatem attrahit et ab ea correlative appetitur, omnes vocant *bonum* : dum e contra malum vocatur, saltem sub aliquo respectu, illud quod, præcise sub hoc respectu, hujusmodi attractionem non exercet, sed potius aversionem natum est producere. — Quod factum exemplis illustratur facillimis : cf. Donat, p. 107.

2°. — In entibus *irrationalibus* quibuscumque, sive organicis, sive anorganicis, manifestantur tendentiæ naturales ad hoc vel illud objectum quæ arguunt proportionem cum eo, v. g. instinctus, affinitates chemicæ.

*Atqui* objectum quod respondet hujusmodi tendentiis et appetitibus præcise qua tale vocatur bonum.

*Ergo* de facto æstimatur bonum : id quod omnia appetunt, nec aliquid ita vocatur nisi quatenus est terminus alicujus tendentiæ sive actu sive potentia.

Nota Bene. — Inclinationes naturales quæ in irrationalibus deteguntur *ad modum* nostrorum desideriorum et affectionum concipiuntur, unde etiam desideria, appetitus vocantur. Hæc autem analogia non est sine fundamento.

### IIª PARS. — Essentialiter est res prout dicit perfectionem appetentis.

Id quod appetitur habet rationem finis. *Atqui* omne quod habet rationem finis necessario dicit perfectionem appetenti convenientem. *Ergo*.

Prob. Maj. — Id quod appetitur movet attractione sui. Quod autem movet attractione sui habet rationem finis. Ergo. Quæ sententia ut absolute evidens a S. Thoma sæpissime proponitur (1).

---

(1) Cf. Iª P., q. V, a. 4 c., etc.

PROB. MIN. — Quod habet rationem *finis* est terminus tendentiæ sive naturalis sive elicitæ. Hujusmodi autem terminus convenientiam seu proportionem cum appetente necessario supponit : non enim intelligitur quomodo natura inclinaretur ad id quod sibi repugnaret nec ullam proportionem secum haberet. Sic nutrimentum est bonum animali, quia necessarium ejus sustentationi ; item aqua plantæ, oxygenium hydrogenio ; item divitiæ vel paupertas, honor et contumelia possunt, datis adjunctis, esse bonum sub aliquo respectu hominis.

Unde non satis esse videtur ad rationem formalem boni constituendam ut bonum dicatur simplex perfectio entis conveniens sine ulla relatione ad appetitum, ut aliqui contendunt. Illud enim dicitur bonum quod est terminus appetitus, ita ut nonnisi cum hujusmodi relatione concipi possit, secundum hæc S. Thomæ : « Sicut hoc nomen scientia est impositum ad significandam qualitatem quamdam quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum, per hunc modum ratio boni respectum implicat ; non quia ipsum nomen boni significat ipsum respectum solum, sed quia significat id ad quod sequitur respectus cum respectu ipso. Respectus autem qui importatur nomine boni est *habitudo perfectivi* secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in rebus ; hoc enim modo, finis perficit ea quæ sunt ad finem » (1). Porro patet, hanc habitudinem perfectivi non habere sensum pro intellectu nisi referatur ad inclinationem quamdam illius quod perficitur vel perfici potest ; secus non distingueretur a ratione entis neque veri. Unde essentialis est æstimanda. Cf. infra Corollarium II.

NOTA BENE. — 1. Necessitas non tantum proportionis, sed præterea ordinationis cujusdam ad appetitum, ex parte appetentis, ut ratio boni constitueretur, nimium fortasse nostris diebus exaltata est sub ratione *immanentiæ* principii ; ea tamen non est deneganda intra certos limites et formula sequens ipsius principii, quæ hominem directe respicit, ad mentem scholasticorum authenticorum exarata videtur : « ce qui ne correspond pas à un appel, à un besoin, — ce qui n'a pas dans l'homme son point d'attache intérieur, sa préfiguration ou sa pierre d'attente, ce qui est purement et simplement du dehors, cela ne peut ni pénétrer sa vie, ni informer sa pensée, c'est radicalement inefficace, en même temps qu'inassimilable » (2). Quæ apte congruunt cum illis S. Thomæ : « nihil potest ordinari in aliquem finem nisi præexistat in ipso quædam proportio ad finem » (3).

(1) *Ibid.*, q. XXI, a. 6 c.
(2) VALENSIN. *Immanence*, in *Dictionnaire apologétique* (d'Alès), t. II, col. 581.
(3) *De Verit.*, q. XIV, a. 2.

2. « Non autem requiritur ad rationem boni, ut aliquid actu appetatur, sed ut possit appeti ; neque requiritur ut sit appetitus rationalis, sed sumendus est sensu latissimo pro omni tendentia et entium organicorum et anorganicorum in perfectionem sibi convenientem ; neque tandem ille appetitus debet esse in rem non habitam, sed potest esse appetitus in re possessa quiescens, qui vocatur delectatio » (1). Quod jam tradiderat ipse Aristoteles, cum diceret : « bonum est quod appetunt omnia, quæcumque sensum mentemve habent, aut quod appeterent, si haberent » (2).

3. Ex *appetibilitate* sic paulo aliter P. Hugon probat thesim (3) :

« Cum bonum sit id quod omnia appetunt, bonitas rei consistit in ipsa rei appetibilitate. *Atqui* rei appetibilitas nihil aliud est quam ipsa perfectio rei dicens ordinem ad appetitum. *Ergo* bonitas transcendentalis consistit in ipsa rei perfectione, quatenus hæc ordinem importat ad appetitum.

« *Declar. min.* Nihil est appetibile nisi appetitui conveniat. At nihil sane appetitui reapse convenit nisi ipsum aliquo modo perficiat, sicut, e converso, aliquid dicitur esse alicui rei inconveniens eo ipso quod in re aliquam ponat imperfectionem. Ergo appetibilitas est ipsa perfectio rei dicens ordinem ad appetitum. Porro nihil est perfectivum alterius nisi sit in se perfectum ; nihil quippe largitur quod in se nullatenus habet. Unde bonum significat ens ut perfectum in se et perfectivum alterius ».

## COROLLARIA.

I. *Ergo falsæ sunt definitiones boni quæ sequuntur :*

1. Plotini, secundum quem bonum est « participatio primi boni, quod ex se bonum est » (4), quippe quæ tantum bonum participatum spectet ; quænam vero sit ratio primi boni non satis clare exponit (5).

2. Platonis, secundum quem bonum est « id quod per se sufficit » (6), — quippe quæ Deo soli conveniat. Sed revera notandum est his verbis Platonem non definire bonum transcendentale, sed potius spectare summum Bonum quod est simul summe pulchrum. In lib. *VI Reipu.*, 506-509 et in dialogo *Philebis* ubi de bono disserit, tractat et de bono absoluto, et de bono relativo quod vel est voluptatis, vel intellectus nostri ; numquam vero, ut videtur, de bono ut sic loquitur qua tali.

---

(1) Willems, *Institutiones* ², t. I, p. 444.

(2) Aristot., *I Rhet.*, c. 6.

(3) *Metaphysica ontologica*, t. I, p. 131.

(4) I *Enneas*, l. 7, 1-2. — Sed notandum est Plotinum non hanc solam notionem boni supponere ; multo sæpius intelligit bonum id quod complet indigentiam entis, id quod cupiunt entia, seu al. verbis id quod omnia appetunt : cf. R. Arnou, s. j., *le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, c. II, § 3, p. 74 sq.

(5) Bonum absolutum sic describit, *loc. cit.*, n. 1 : καὶ γὰρ αὖ τοῦτο δεῖ τἀγαθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν (édit. Volkmann, t. I, p. 97).

(6) Juxta Aristotelem, *Ethic. Nic.*, 1096, b 32.

II. *Ergo bonum non consistit in quodam absoluto* quod esset perfectio entis in se, ut contendit HERVAEUS ; appetibile enim, seu bonum qua tale, necessario dicit relationem. Præterea, « juxta hanc expositionem, bonum non est passio entis realis, sed essentia ejus. Unde bonum et ens potius tamquam synonyma converterentur quam ut subjectum et passio... Secundum est quod eadem res dicitur bona uni, et mala alteri, cum tamen eamdem perfectionem includat » (1).

III. *Ergo bonum non consistit in mera relatione* præcisa ab ente, secundum opinionem quæ indicatur a CAPREOLO (2) : quod enim ens non includit neque perfectum aliquid dicit, nihil est. Præterea relatio qua talis, ut est merus respectus, neque movere neque appeti potest, sed tantum id quod perfectionem aliquam habet.

IV. *Ergo bonum duo supponit* ut formaliter sit, nempe cum perfectionem quamdam absolutam entis quæ radicaliter appetibilis est, tum relationem convenientiæ ad appetitum quæ formaliter ens complet in ratione bonitatis : « esse in se perfectum se habet ad bonum præsuppositive ; quod vero proprie est boni constitutivum, seu formale est esse perfectivum alterius, scilicet appetitus » (3).

Ad rem Suarez : « Necesse est res etiam illas, quæ absolute et secundum se dicuntur bonæ, sic denominari, quia habent perfectionem sibi convenientem et appetibilem et ita etiam fit ut bonum hoc modo de formali significet perfectionem existentem, in tali re, connotando in eadem re capacitatem, inclinationem, seu naturalem connexionem cum tali perfectione. Quod clarius patet, quando talis perfectio est distincta ab ipsa re, quæ ab illa bona denominatur ; nam quando homo dicitur bonus ratione virtutis, de formali significatur virtus non utcumque, sed ut bonitas quædam, in quo importatur non tantum perfectio virtutis, sed etiam convenientia quam habet cum humana natura, connotando ex parte ipsius naturæ capacitatem, vel propensionem ad talem perfectionem. In his vero rebus, in quibus non est distinctio inter perfectionem et rem quæ perfecta dicitur, difficilius videtur explicari hæc convenientia vel connotatio ; dicendum est tamen, quamvis in re non sit distinc-

---

(1) SUAREZ, *Disp. Metaphy.* X, s. 1, n. 11.
(2) *II Dist.* 34, q. 1, apud SUAREZ, *loc. laud.*, n. 2.
(3) HUGON, *loc. laud.*

tio, a nobis tamen concipi ac significari ad modum distinctorum, id est, per modum formæ denominantis et rei denominatæ et ideo significari illam formam ut perfectionem accommodatam ei in quo existit, in quo computatur naturalis connexio ejus cum tali forma et ita distingui tale bonum in ente, saltem ratione » (1).

## OBJECTIONES.

Optime propositas et solutas invenies apud Pesch-Frick, n. 333 et 334.

## SCHOLIA.

I. **Bonum implicat esse reale.** — Quod perfectivum sit esse quoddam *reale*, non vero mere *intentionale*, patet ex natura ipsa cujuscumque appetitus : hic enim tendit ad *rem in concreto*, prout est in se, ideoque habens rationem perfectionis appetenti proportionatam, seu relationem convenientiæ ad appetentem, — non vero tendit ad relationem convenientiæ abstractam quantumvis fundatam inter rem et appetentem. Et in hoc differt præcipue bonum a *vero* :

« Dicendum quod sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente ; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam ; et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili ; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu » (2).

II. **Quid bonum addat rationi entis,** apte proponitur a S. Thoma :

« Licet bonum et ens sint idem secundum rem ; quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam ; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum ; hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter ; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid ; sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile ; et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens ; secundum vero

---

(1) *Disp. Metaphys.* X, s. 1, n. 18.

(2) *Iª P.*, q. XVI, a. 1 ; — Cf. Regnon, *Métaphysique des causes* [2], p. 377. — De bono cum vero collato, qui plura cupit, adire potest Suarez, *Disp. Metaphy.*, *loc. laud.*, n. 20 et Schiffini, *Principia*, n. 486.

ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter » (1). Conclusio autem ejusdem articuli erat : « unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem ; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens ».

III. **De notione boni apud modernos.** — Les différentes théories modernes sur le bien doivent trouver leur place beaucoup mieux en éthique qu'en ontologie. Le point de vue ontologique est sans doute nié par la plupart des modernes, et ceux-ci ne considèrent le bien que dans ses rapports avec l'action humaine ou la prospérité de la société. La norme qui le définit est d'ordre purement positif (ou mieux positiviste) et subjectif (ou subjectiviste) et n'implique aucune valeur métaphysique transcendentale qui soit distincte de la raison *a priori*. Mais nous laissons aux moralistes le soin de discuter ces conceptions et de montrer que, faute d'une base métaphysique qui s'appuie sur l'être, tous ces systèmes sont impuissants à fonder le devoir et à régler les mœurs.

A côté de ces doctrines étriquées, vides et parfaitement décevantes sur la nature du bien, il en faut signaler une autre, la *théorie des valeurs* (2), qui s'est développée considérablement en Allemagne durant ces trente dernières années et élève des prétentions à une portée métaphysique générale. Elle ne considère la valeur, — qui dans le cas se confond avec la bonté, — qu'en fonction du sujet connaissant et conscient (rien n'*est* qu'en fonction de celui-ci, d'après le principe fondamental de l'idéalisme). Or, cette valeur se détermine d'après la réaction que provoquent dans le sujet les jugements existentiels. Il faut en effet distinguer « d'une part les *jugements de fait*, de constatation, de description..., d'autre part les jugements d'appréciation, d'importance, de signification des choses, où, suivant l'expression de Lotze, l'élément déterminant est plutôt dans la convenance *émotionnelle* que dans la consistance logique : ce sont les *jugements de valeur*. Ces deux catégories sont irréductibles » (3).

Pareil critère une fois admis, on ne s'étonnera plus des quelques définitions que voici de la notion de valeur. Kreibig, tout d'abord : « Par valeur en général, je désigne l'importance que le contenu d'une sensation ou d'une pensée a pour le sujet, grâce à un sentiment actuel ou à l'état de tendance qui est combiné avec ce contenu, immédiatement ou par association ». — Witasek : « Il y a des sentiments pour lesquels il ne suffit pas que leur objet soit seulement représenté, dont les conditions psychiques ne sont pas remplies par une simple représentation, mais qui exigent davantage : ce sont les sentiments de valeur. La valeur est toujours en rapport intime avec le désir ». — Ehrenfels : « La valeur n'a pas d'existence proprement objective, elle est déterminée par le désir, lequel doit être rattaché au sentir ; mais il est faux que le désir est nécessairement déterminé par le plaisir ou le déplaisir personnel... Nous reconnaissons une valeur aux choses parce que nous les désirons ; ou si l'on aime mieux, la valeur

---

(1) *Ia P.*, q. V, a. 1, ad 1.

(2) Sur cette *théorie des valeurs* dans la philosophie contemporaine, on consultera avec fruit B. Franzelin, S. J., *Quæstiones selectæ ex philosophia fundamentali*, p. 363-381 ; — Fonsegrive, *Recherches sur la théorie des valeurs*, dans la *Revue philosophique*, juin 1910, p. 553-579 et juillet 1910, p. 44-75 ; — Pesch-Frick, n. 323 sq. ; — Donat, *Ontologia* [4], th. XV, p. 116 sq.

(3) Ribot, *Logique des sentiments*, p. 35-36.

d'une chose consiste dans sa *désidérabilité* » (1). Pour Eisler : « l'explication vraie est celle qui ramène les valeurs aux fonctions génériques de l'activité vitale, c'est-à-dire au mode constant de réaction des éléments ultimes, aux processus élémentaires, qui finalement les déduit du principe de la conservation organique, entendu non pas au sens métaphysique, mais au sens empirique de l'oscillation autour d'un état d'équilibre parfait ». En sorte que, d'après cet auteur, « l'évaluation dérive de la relation dans laquelle se trouve un complexus donné de phénomènes avec la conduite volontaire d'un facteur biologique. Quand la réalité provient de l'activité du sujet, la valeur qu'on lui attribue est positive ; elle est négative dans le sens contraire » (2).

De même pour Iodl, dans son *Lehrbuch der Psychologie* (1908) : « Le concept de « valeur », dit-il, n'exprime aucune qualité qui convienne à un objet ou à un sujet comme tel et appartienne à son essence ou à sa notion, mais seulement une relation à un autre être pour lequel cet objet ou ce sujet est dit avoir de la valeur en raison des sentiments qu'ils excitent en lui » (3).

D'après ces théories, en somme, le bien en soi, le bien honnête n'existe pas, et l'on appellera seulement *bien* ce qui peut contribuer à la prospérité et au plaisir des hommes ; d'où suivra nécessairement le caractère essentiellement variable et relatif du bien et que l'appréciation de la valeur ressortira en dernière analyse non point à la raison, mais aux facultés affectives.

Meinong, dans ses *Psychologische Untersuchungen zur Wert-Theorie*, est moins radical ; il concède que la valeur est quelque chose d'objectif qui est indépendant au moins *en partie* de nos volitions et appétitions : elle consiste pour lui dans l'aptitude de la chose à pouvoir être désirée par quelqu'un dans des circonstances et des conditions déterminées. Mais en même temps la valeur est essentiellement relative au sujet qui la désire et n'est qu'autant qu'il existe un sujet capable de désirer cet objet. D'où semble bien s'en suivre qu'il n'y a pas de valeur *absolue* selon cette manière de voir (4).

A ces auteurs on pourrait en ajouter beaucoup d'autres dans la seule Allemagne : Naumann, Krüger, Lipps... Tous, à l'exception peut-être du dernier, admettent, quoiqu'avec des nuances différentes parfois très accusées, que la valeur dépend avant tout d'une faculté psychique et est posée par cette faculté, celle-ci jouant le rôle d'une fonction d'évaluation : sentiment de plaisir ou de douleur, volonté, intérêt... C'est de cette source que relèvent principalement les jugements de valeur et non de l'être appréhendé par la raison. Telle est d'ailleurs la tendance qui se manifeste chez le théoricien le plus en vue de la nouvelle école, Münsterberg.

---

(1) Cités *ibid.*, p. 37. La formule est celle-ci : « Wert haben sei so viel als begehrt werden ».

(2) *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1910, p. 684. On trouvera dans cet article de A. Levi sur les *Principales directions des études éthiques dans l'Italie contemporaine*, p. 680-693, nombre de renseignements qui complètent ce que Ribot, loc. laud., expose de la philosophie allemande ; de même le P. Donat, 4e édition, p. 116-120, donne beaucoup de textes pertinemment choisis.

(3) Le P. Donat qui nous fournit cette citation dans la 3e édit. de son *Ontologia*, n. 146, en allègue d'autres de A. Höfler, de Macleod, de Ashley (non reproduites dans la quatrième), auxquelles nous en pourrions joindre de Urban, *Valuation, its nature and laws* 1909 ; de Lindemann, *Das Erkennen und die Werturteile*, 1910, etc...

(4) Le P. Franzelin a équitablement distingué la part du vrai et la part du faux de cette théorie, *loc. cit.*, p. 372-377. Sur Meinong, cf. *Revue des sciences phil. et théol.*, 1921, p. 288-290.

Münsterberg, dans sa *Philosophie der Werte* (1908), tout en s'élevant contre le relativisme et réclamant des valeurs absolues, donne pour principe à l'évaluation « le vouloir lui-même en sa pureté supra-personnelle. Possède une valeur à l'égard d'une attitude de la volonté ce qui procure à celle-ci une satisfaction ; possède donc une valeur absolue ce qui procure une satisfaction absolue, indépendante de tout intérêt personnel, à une attitude de la volonté » (1). D'après cette théorie, le plaisir et la douleur ne jouent aucun rôle dans l'exercice du vouloir et l'existence d'un vouloir, dégagé de toute attache personnelle, dont la réalisation constitue la satisfaction « pure », est estimée indéniable au même titre que l'affirmation de la réalité. Mais ce vouloir « absolu », que vaut-il ? Juste ce que vaut la philosophie criticiste de l'auteur, pour qui la réalité est *posée* par l'esprit pour qui l'absolu n'a de contenu que celui que lui *donne* l'effort volontaire, pour qui surtout « rien ne vaut en définitive par son contenu, mais uniquement par ses rapports, ou plutôt par la satisfaction, « logique » en somme, que toute détermination de l' « identique » apporte à l'esprit ». L'ordre ontologique nous étant inconnaissable et toute portée strictement métaphysique étant refusée aux spéculations de l'esprit, conformément aux conclusions kantiennes jugées acquises, on voit à quoi se peut réduire dans ce système la « valeur » d'un monde supra-personnel postulé par la volonté qui fonderait toutes les « valeurs », et quel crédit il lui faut accorder ainsi qu'à tous ceux qui précèdent : la solution des problèmes que soulève la théorie de Münsterberg est en effet fonction avant tout d'une théorie de la connaissance que nous ne saurions aborder ici.

Nous en dirons autant des positions prises par les philosophes français et italiens dans cette matière. Ribot écrit par exemple : « quant aux états de conscience désignés sous le nom de *valeurs*, ils sont assurément subjectifs, puisqu'ils sont l'expression directe de notre individualité et qu'il n'y a pas d'évaluation sans un sujet qui évalue. D'autre part ces états de conscience supposent des êtres, des actes, des choses auxquels ils s'appliquent : phénomènes moraux, esthétiques, religieux, sociaux, qui existent en dehors de nous, indépendamment de nous. Ces phénomènes objectifs agissent comme *stimulus*, ils excitent des réactions affectives et appétitives, selon la nature de notre individualité physique et psychique... La valeur des choses étant son aptitude à provoquer le désir, et la valeur étant proportionnelle à la force du désir, on doit admettre que la notion de la valeur est subjective essentiellement, non absolument » (2). Les phénomènes que l'auteur appelle « objectifs » n'ayant dans sa philosophie aucune portée ontologique, c'est à l'empirisme le plus radical que doit nécessairement aboutir sa théorie.

D'après Orestano, « le concept de valeur, pour servir aux fins de la science, doit être simplement *formel*, vide de tout contenu empirique ; il doit être un simple schème de rapports fonctionnels, applicable à toutes les formes de la phénoménologie éthique. En conséquence, Orestano définit la valeur morale comme « le rapport d'un objet particulier d'intérêt au

---

(1) D'après J. Segond, *La philosophie des valeurs*, dans *Revue philosophique*, 1908, t. II, p. 479. L'article tout entier expose la doctrine de Munsterberg, p. 477-497. — On peut consulter en outre G. de Ruggiero, *La filosofia dei valori in Germania*, Trani, 1911 (extrait de la revue *La Critica*) ; le P. Franzelin l'expose avec soin et la réfute en détail, *loc. cit.*, p. 363-372.

(2) *Logique des sentiments*, p. 40-41.

concept fondamental, explicite ou implicite, que l'on a de la vie, dans la totalité de ses fins ». Ce concept doit englober tous les phénomènes d'évaluation et ne peut être donné que dans une attitude du sujet. Aussi bien la donnée la plus élémentaire de la vie consciente présupposée à tous les éléments qui peuvent servir à déterminer la valeur, c'est l'*intérêt :* « celui-ci implique une réaction de toute la personnalité, il est l'antécédent nécessaire de toute forme positive ou négative d'évaluation » (1).

Pour TROJANO, « comme la connaissance, la valeur est relative, quelle qu'elle soit. En soi il n'existe rien de bon, de beau, de saint, puisque ces expressions impliquent toujours nécessairement l'appréciation d'un sujet. Le monde des valeurs est donc tout entier un produit de l'esprit et n'existe que par lui. Valeur et bien sont synonymes. L'unique juge des valeurs est le *sentiment*, qui constitue l'aspect plus particulièrement subjectif de l'esprit : « le bien et la valeur finale sont des modes du sentiment, le mal, autrement dit le contraire de la valeur finale, sont d'autres modes du sentiment. La véritable valeur supprime le véritable bien, c'est précisément le *calme*. La théorie de la valeur doit donc être *alipistique*, c'est-à-dire doit voir dans le calme, le critérium suprême d'évaluation » (2). — A l'exemple de Trojano, mais sur une base qui se présente comme plus solide et qui est le moi, pris comme une réalité vraiment ontologique, DE SARLO et CALO appuient le concept de valeur en général sur le sentiment (3).

En France, il faudrait encore signaler la théorie sociologique des valeurs telle que la présente DURKHEIM (4). L'un de ses disciples, C. BOUGLÉ (5), en a développé longuement le principe et les applications. Nous en retiendrons seulement ce qui se rapporte à notre question présente et que résume ainsi le P. Bésiade : « Pour dresser une table des valeurs et une hiérarchie des sentiments, il faut demander à la sociologie comment le monde des valeurs se constitue et comment il évolue. Les jugements de valeur se distinguent des jugements de réalité ; car, en face des propriétés d'un objet, ils expriment les dispositions d'un sujet, les tendances des sensibilités. Mais puisque les valeurs « s'imposent à nous, dans la société où nous vivons » comme des choses qui résistent à nos caprices et ne se laissent pas faire, « ne serait-ce « pas parce qu'elles sont, en un sens, l'œuvre de cette même société, dont « elles sauvegardent la vie ? » (p. 15). La société, selon Durkheim, est essentiellement créatrice d'idéal. Les valeurs traduisent des aspirations sociales qui s'imposent : elles sont *objectives*, parce qu'*impératives* et impératives, parce que *collectives*. « Une valeur est une possibilité permanente de satisfac- « tions » (p. 19). L'intelligence escompte les avantages et les services, se remémore les dépenses et les efforts, mesure les résistances et les difficultés, évoque les coopérations passées et les communions futures. Mais leur prestige contraignant, les valeurs le doivent à la conscience collective : « de « l'association des hommes se dégage une force, douée d'un pouvoir de pres- « sion et d'attraction et c'est cette force originale, synthèse sui generis, de « nature spirituelle, que nous voyons à l'œuvre dans le monde des valeurs »

---

(1) A. LEVI, *loc. laud.*, p. 687, 685.

(2) *Ibid.*, p. 681-682.

(3) *Ibid.*, p. 692.

(4) Par exemple dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1911, p. 437-453. Sur cette théorie, le P. GILLET, O. P., a écrit deux articles dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* de 1912.

(5) BOUGLÉ, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, in-16, 1922. Paris. Sur cet ouvrage, cf. *Archives de philosophie*, vol. II, cah. 2, p. 97 sq. (Nodon).

(p. 36). C'est elle qui a pour fonction caractéristique de créer un idéal, car une société ne peut ni se créer ni se recréer, sans du même coup, créer de l'idéal (Durkheim). On apprend à respecter en commun nombre d'êtres ou de choses attirantes et redoutables et ces communs respects sont, d'une part, les produits et une condition nécessaire de la vie collective, et, d'autre part, des échelons par lesquels l'individu s'élève de l'animalité à l'humanité » (1).

Nous ne prolongerons pas cette revue qui peut intéresser un historien, ou un moraliste, mais ne serait d'aucune utilité pour notre sujet présent (2). Toutes ces théories repoussent la philosophie de l'être : il faut d'abord commencer par établir contre elles que l'être *est* et que l'objet de nos facultés appétitives, tout de même que celui de nos facultés cognitives, est strictement objectif, c'est-à-dire est l'*être* même. Cette tâche une fois remplie, — et elle appartient à l'épistémologie, — la discussion des précédentes doctrines ne souffre pas de difficulté. Il sera alors aisé d'établir que la bonté est une propriété objective des êtres et non pas un point de vue purement subjectif ; quelque chose d'universel et d'absolu, malgré la part de relativité qu'elle peut comporter en chaque sujet, dont il ne saurait jamais appartenir aux instincts ou aux puissances simplement affectives des particuliers, encore moins à ceux des foules, de décider de la valeur en dernier ressort.

## Art. II. — DE VARIIS SPECIEBUS BONI

In hoc articulo, divisiones classicas boni proponemus ; eas vero, cum ubique optime evolutæ inveniantur, breviter tantum indicabimus.

I. **Bonum simpliciter** et **bonum secundum quid.** — Quæ divisio etiam duplici modo intelligitur :

1. Absolute seu secundum totam amplitudinem entis et boni :

*a*) bonum *simpliciter* est id quod in se habet omnem entis perfectionem. Hic est solus Deus ; unde apud Marcum (X. 18) : « nemo bonus, nisi unus Deus » ;

*b*) *bonum secundum quid* est id quod aliquam tantum perfectionem habet ; sic omne ens finitum.

2. Relative, seu secundum aliquod determinatum genus vel determinatam speciem :

*a*) bonum *simpliciter :* id quod habet totam perfectionem sibi debitam : sic homo qui possidet suum ultimum finem. Quo sensu non eodem modo dicitur bonum simpliciter et ens simpliciter, ut supra vidimus cum S. Thoma (3) ;

*b*) bonum *secundum quid :* id quod habet partem tantum perfectionis sibi debitæ in suo ordine : sic homo in via.

(1) *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1922, p. 647.
(2) Nous renvoyons ailleurs (infra, p. 584) l'exposé de la théorie de Max Scheler.
(3) *Ia P.*, q. V, a. 1 ad 1.

II. **Bonum absolutum** et **bonum relativum.** — Hæc divisio, ut patet, valde est affinis præcedenti, sed tamen ab ea differt :

1. Bonum *absolutum* seu bonum *sibi* est ens quatenus habet perfectionem sibi convenientem sive quoad substantiam sive quoad accidentia (si ea patitur) : quo sensu infra probabimus omne ens esse bonum. — Sub hoc respectu, perfectio boni, ut supra vidimus, integratur ex tribus, scilicet ex modo, ex specie, et ex ordine.

2. Bonum *relativum* seu bonum *alteri* est ens quatenus alteri convenit : alimenta congrua animali. Ex eo enim quod habet aliquam perfectionem ens potest esse aliis causa boni : sive causa formalis, sicut anima pro corpore, accidens pro subjecto, — sive causa efficiens, — sive causa finalis.

Nota Bene. — Bonum simpliciter, æque ac bonum absolutum, sæpe intelliguntur idem ac bonum *infinitum* ; bonum vero secundum quid et bonum relativum idem ac bonum *finitum*.

III. **Bonum relativum** iterum dividitur in :

1. Bonum PER SE seu in se et bonum PER ALIUD, prout per se vel per aliud appetenti convenit : sic finis et media.

2. Bonum HONESTUM, UTILE, DELECTABILE (1). Omne enim :

*a*) *honestum* est quod convenit alicui quatenus per se naturam ejus perficit. Et est ipsum : —

— vel *naturale*, h. e. quicquid per se naturam entis perficit : visio acuta ;

— vel *morale*, h. e. quod convenientiam habet cum natura intellectuali qua intellectualis est et libere operatur (2) ;

*b*) *delectabile* : quod convenit alicui propter delectationem quam ei affert. Delectatio autem est quies appetitus (sive rationalis, sive sensitivi) in bono possesso ;

*c*) *utile* : quod convenit ratione alterius boni cui consequendo inservit. Est ergo bonum per aliud : sic onus vitæ præsentis ad gloriam æternam obtinendam.

De qua divisione celeberrima, nota :

α. in his omnibus, elementum commune boni est semper perfectio propria entis, connotans aliquam naturam quæ habet inclinationem ad illam ;

β. hæc non ita distinguuntur ut ens quod dicitur honestum ipso facto et necessario non possit esse simul delectabile et utile ; vel ens bonum quod est delectabile non possit esse simul honestum et utile. Possunt enim istæ rationes bonitatis inveniri simul omnes in eodem ente ;

γ. distinguuntur hæ rationes bonitatis primario quoad humanam naturam appetentem, applicantur vero analogice aliis naturis ;

δ. bonum honestum et delectabile sunt per se finis, i. e. id propter quod appetitur ; sunt tamen multa bona utilia quæ simul sunt delectabilia et honesta : et sic sunt fines subordinati.

IV. **Bonum verum et bonum apparens.**

1. Bonum VERUM illud est quod tale exstat de facto quale existimatur ab appetente : sic bonum morale, virtus...

---

(1) S. Th., Ia P., q. V, a. 6. Cf. Hugon, *loc. laud.*, p. 139.
(2) Cf. Mercier, *Ontologie*, n. 120, note 2.

2. Bonum APPARENS illud est quod bonum existimatur, licet bonum de facto non sit : v. g. gloria mundi.

Bonum verum habebitur quod convenit appetitui maxime proprio (specifico) alicujus naturæ : finis ultimus ; — bonum apparens quod convenit appetitui inferiori et partiali (generico) alicujus naturæ, sed inclinationi superiori contrarium est : sic peccatum sensualitatis convenit sensibilitati, sed contra rationem est.

Bonum conveniens appetitui principali, seu tendentiæ propriæ et specificæ entis dicitur *verum*, quia secundum rectum naturæ ordinem ceteræ tendentiæ ab hoc principali sunt regendæ, ac proinde bonum huic tendentiæ principali conforme reipsa perficit subjectum secundum propriam ejus naturam et debitum ordinem.

## ART. III. — DE AMORE (1)

### § I. DE NOTIONE AMORIS

Sensu omnino generali, amor idem dicit ac appetitum boni et designat inclinationem permanentem ad objectum sibi proportionatum. Quo sensu amor de omni ente dicitur : « Amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque objectum sit bonum : unde secundum differentiam appetitus, est differentia amoris. In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium hujusmodi motus est connaturalitas

(1) **Auctores.** — S. THOMAS, *Ia IIæ*, q. XXVI-XXVIII ; *IIa IIæ*, q. XXV-XXVI ; q. XXVII ; — TESSIER, *Le sentiment de l'amour d'après S. François de Sales*, l. II-IV, p. 103-275 (Paris, Lethielleux, 1913) ; — REGNON, *Etudes sur la Sainte Trinité*, t. II, p. 224-233, 291-305, 408-421 ; — ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au M. A.* ; — HARENT, *La question de l'amour pur*, in *Etudes*, 1911, t. II, (4 articuli, præsertim primus, p. 178 sq.), etc. ; — X. MOISANT, *la Bienveillance divine d'après S. Thomas*, in *Revue de Philosophie*, juillet-août 1921, p. 345-384. — De amore humano, cf. Dom HÉBRARD, *la Vie créatrice*, t. I, p. 141-227 (Paris, Beauchesne, 1918) ; — ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour* (1908, Paris, Alcan). — Etiam complura inveniri possunt apud R. ARNOU, S. J., *le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 74-107 ; — J. MARÉCHAL, S. J., *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*, in *Revue de philosophie*, 1912, t. XXI, p. 473-482 ; — P. GUILLOUX, *L'amour dans S. Bernard*, dans les « Etudes », 1916 (II), t. 147, p. 191 sq., 301 sq., 529 sq. ; — M. BLONDEL, *l'Action*, 5e Etape, p. 245 sq. ; — HÉRIS, O. P., *L'amour naturel de Dieu*, dans « Mélanges thomistes » (1923), p. 289 sq. ; — ROLAND-GOSSELIN, O. P., *Le désir du bonheur et l'existence de Dieu*, dans la « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 1924, p. 163-167 ; — enfin, cela va de soi, et avant tout autre : S. FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*. — ARISTOTE contient, à propos de l'amitié, des éléments très utiles dans la question présente, v. c. *Rhet.*, II, c. IV (2)2; *Ethique à Nicom.*, 1155 a 3 — 1172 a 15 : tous les biens d'ici-bas sans l'amitié sont insuffisants 1155 a 3-10, définition de l'amitié 1155 b 27-1156 a 5, l'ami est comparé à la mère 1166 a 1-10, l'amitié passe aux actes 13-15, l'ami est un autre soi-même 1166 a 31, l'amitié suppose la communauté de vie 1171 b 30-1172 a 8.

appetentis ad id in quod tendit, quæ dici potest amor naturalis... et similiter coaptatio appetitus sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum, i. e. ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis » (1). Unde intelliguntur hæc ejusdem Angelici : « Super communicatione bonorum naturalium nobis a Deo facta, fundatur amor naturalis quo non solum homo in suæ integritate naturæ super omnia diligit Deum et plus quam seipsum, sed etiam quælibet creatura suo modo, id est vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel saltem naturali amore : sicut lapides et alia quæ cognitione carent, quia unaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium » (2).

Amor tamen sensu proprio non locum habet nisi in entibus quæ cognitione gaudent. Hic autem amor duplex est :

1. **Amor incompletus,** qui est complacentia in aliquo bono (3). Quo gradu, « jam amor importat quamdam unionem amantis ad amatum » (4), si quidem amor « nihil est aliud quam formatio quædam appetitus ab ipso appetibili, unde amor dicitur quædam unio amantis et amati » (5). Sed adhuc non habetur nisi adumbratio veri amoris, non vero amor proprie dictus.

2. **Amor completus,** cujus objectum sit persona. Qui quidem amor tria supponit : voluntatem quæ amat, bonum intentum et personam cui intenditur. Ut dicit Angelicus : « Actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum, quod quis vult alicui, et in eum cui vult bonum » (6). Unde definitio nota, ab Aristotele desumpta et sæpe a S. Thoma repetita : « In hoc præcipue consistit amor quod amans amato bonum velit » (7), vel « amare nihil est quam velle bonum alicui » (8).

Hic autem amor completus erit :

*a) amor concupiscentiæ* (amour intéressé), si persona cui intenditur bonum est τὸ Ego amans : tunc habetur amor *naturalis ;*

*b) amor amicitiæ vel benevolentiæ,* si hæc persona cui amicus vult bonum est diversa a subjecto amante : tunc habetur amor *personalis* (9).

Quo in utroque casu motus appetentis « procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum ; unde apprehendit eum ut alterum se in quantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi : et inde est quod amicus dicitur alter

(1) *Ia IIæ*, q. XXVI, a. 1. Quem locum vide optime evolutum apud HABENT, loc. cit., p. 181.
(2) *IIa IIæ*, q. XXVI, a. 3.
(3) *Ia IIæ*, q. XXVI, a. 2 ; q. XXVII, a. 1 ; q. XXVIII, a. 5 ; q. XXIX, a. 1, etc.
(4) *IIa IIæ*, q. XVII, a. 3.
(5) *De Ver.*, q. XXVI, a. 4 c.
(6) *Ia P.*, q. XX, a. 1 ad 3.
(7) *III Con. Gen.*, c. 90, 5.
(8) *Ia P.*, q. XX, a. 2.
(9) Vide REGNON, *loc. cit.*, p. 292 sq.

ipse et Augustinus dicit : « Bene quidem dixit de amico suo : Dimidium animæ suæ » (1). Ex quibus verbis sequitur amorem quantumvis purum supponere et requirere tamquam principium absolute necessarium convenientiam, coaptationem, connaturalitatem amantis et amati, ita ut, sciens nesciens, amans, dum cum amato per amorem unus fit et in eo sese obliviscitur, necessario seipsum rursus inveniat. Sed hic movetur controversia niatur necne, utrum, præter hanc reductionem ad amorem sui, aliud inter scholasticos utrum in amore, ceterum perfecto, aliud elementum inve-elementum, morale videlicet et extaticum, requiratur, annon.

### § 2. Sur la nature de l'amour pur

**I. Position du problème à discuter.**

Le P. Rousselot, dans sa thèse sur le *Problème de l'amour au Moyen Age* discute cette question : « Un amour qui ne soit pas égoïste est-il possible ? Et s'il est possible, quel est le rapport de ce pur amour d'autrui à l'amour de soi, qui semble être le fond de toutes les tendances naturelles ? » La question étant posée avant tout des rapports de Dieu et de sa créature : « Utrum homo naturaliter diligat Deum plus quam seipsum », les scolastiques lui auraient fait deux réponses très différentes :

A. Théorie physique. — L'une, que l'auteur appelle *physique* et qu'il présente comme étant celle de saint Thomas, tient que « l'unité est la raison d'être, la mesure et l'idéal de l'amour » ; et que par là s'établit du même coup la continuité de l'amour de convoitise et de l'amour d'amitié.

Or, l'unité nécessaire à cette continuité s'appuie à un double fondement.

1. Le premier est la *théorie du tout et de la partie*. Toute unité faisant partie d'un tout doit se subordonner, elle et ses tendances, au tout et aux tendances du tout dont elle fait partie. Or, s'il est bien vrai que Dieu est plus un que tout, l'ange plus un que l'homme, l'homme plus un que la pierre, il faut dire aussi que « l'univers total est plus un qu'aucune de ses parties ». C'est donc à la tendance, à l'appétit total de l'univers que la créature doit se soumettre naturellement. « Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus. Unde quælibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam ; insensibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia sensitive : creatura vero rationalis per intellectualem amorem, quæ dilectio dicitur » (2).

---

(1) *Ia IIæ*, q. XXVIII, a. 1. Quæstio erat : « Utrum unio sit effectus amoris » ; cui s. Doctor respondet : « dicendum quod duplex est unio amantis ad amatum : una quidem secundum *rem*, puta cum amatum præsentialiter adest amanti ; alia vero secundum *affectum* : quæ quidem unio consideranda est ex apprehensione præcedente, nam motus appetitionis sequitur apprehensionem ». Postquam autem verba dixit quæ in textu nostro recitavimus, ita concludit : « Primam ergo unionem amor facit *effective*, quia movet ad desiderandum et quærendum præsentiam amati quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit *formaliter* quia ipse amor est talis unio vel nexus ».

(2) *Quodl.* I, a. 8.

Ce qui est dit de la partie vaut à bien plus juste titre de ce qui est *participation*, de ce qui tient d'un autre tout ce qu'il est. Or, la créature, qui est distincte et séparée de Dieu, tient tout ce qu'elle est de Lui et le participe en l'imitant. Au sens le plus rigoureux, il faut dire d'elle : « hoc ipsum quod est, alterius est ». D'où la réponse de S. Thomas à la question classique : « Quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum » (1). En bref : « Par l'amour de convoitise, je constitue un objet instrument par rapport à moi-même, partie de moi-même pour ainsi dire, je ne le considère qu'en fonction de moi-même ; par l'amour d'amitié, c'est le moi, le moi individuel et donné que je ne regarde plus qu'en fonction de l'objet aimé ; mon amour naturel me constitue partie d'un vaste ensemble qui m'englobe, en participation d'un être supérieur qui me fait exister ».

2. Le second principe de solution auquel recourt cette conception unitaire est tiré de l'amour naturel qui incline toute créature plus profondément vers Dieu que vers n'importe quel objet particulier. Dans n'importe quel acte, fût-il peccamineux, se trouve cet amour de Dieu : et de n'importe quel acte il est vrai de dire : « propter hoc igitur tendit ad proprium bonum, quia tendit ad divinam similitudinem et non e converso » (2). Ainsi l'amour de soi se trouve réduit à n'être plus qu'une forme de l'amour de Dieu et celui-ci seul absorbe et attire (3).

B. Théorie extatique. — « La conception extatique au contraire est d'autant plus accusée chez un auteur, qu'il prend plus de soin de couper toutes les attaches qui semblent unir l'amour d'autrui aux inclinations égoïstes : l'amour, pour les tenants de cette école, est d'autant plus parfait, d'autant plus amour, qu'il met plus complètement le sujet « hors de lui-même ». Il s'en suit que l'amour parfait et vraiment digne de ce nom, requiert une réelle *dualité* de termes : le type du véritable amour n'est plus, comme pour les auteurs précédents, celui que tout être de la nature se porte nécessairement à lui-même. L'amour est tout à la fois extrêmement violent, et extrêmement libre : libre, parce qu'on ne saurait lui trouver d'autre raison que lui-même, indépendant qu'il est des appétits naturels ; violent, puisqu'il va à l'encontre de ces appétits, qu'il les tyrannise, qu'il semble ne pouvoir être assouvi que par la destruction du sujet qui aime, par son absorption dans l'objet aimé. Etant tel, il n'a pas d'autre but que lui-même ; ou lui sacrifie tout dans l'homme, jusqu'au bonheur et jusqu'à la raison » (4). Telle serait la pensée des mystiques du XIIe siècle avec Richard de S. Victor, S. Bernard, Abélard...

« S. Bernard, même lorsqu'il s'agit de Dieu aimant les créatures, conçoit la pureté de l'amour *négativement*, comme une absence de recherche personnelle. Lui-même paraît souffrir de ne pouvoir aimer Dieu « gratui-

(1) *Ia P.*, q. LX, a. 5 c.
(2) III *Contra Gentes*, c. 24.
(3) Le P. Moisant, *loc. cit.*, expose clairement cette théorie, p. 365-368.
(4) *Pour l'histoire du problème de l'amour*, p. 4.

tement », sans rien lui devoir ; aimer autrement, cela ne lui paraît pas être aimer dignement. Il parle comme si la créature était prise de regret de n'en pouvoir faire autant que son Créateur, tourmentée de je ne sais quel rêve de l'égaler... Cette conception suppose, à l'origine de l'amour, deux termes personnels qu'elle considère en faisant abstraction de leurs relations de natures, et place le but idéal de l'amour dans le sacrifice total de la personnalité aimante à la personnalité aimée ».

Aussi bien, « si l'on voulait mettre en relief le principe qui la domine, le meilleur parti à prendre serait sans doute de la caractériser par la prédominance de l'idée de *personne* sur l'idée de *nature*. C'est parce que l'amour est purement conçu comme tendant d'une personne à une personne qu'il est conçu comme extatique, comme violentant les inclinations innées, comme ignorant les distances naturelles, comme une pure affaire de liberté. Chez S. Thomas, au contraire, la personnalité individuelle elle-même est conçue comme une participation de Dieu, et rentre ainsi dans la nature. (Ses) principes sont diamétralement opposés, puisqu'il tient : 1° qu'on aime Dieu comme l'Être infini, source de tout l'être ; 2° que Dieu, « forme pure » et qui ne fait nombre avec rien, peut, à cause de sa subtilité infiniment exquise, pénétrer et « informer » les esprits créés, de telle sorte que, plus ils sont possédés par Lui, plus ils « se retrouvent » (1).

D'après le P. Rousselot, les caractères principaux de cette conception extatique peuvent être ramenés à quatre : la dualité de l'aimant et de l'aimé, la violence de l'amour, l'amour irrationnel, l'amour fin dernière (2). Et il porte sur elle ce jugement qui résume toute sa pensée et qui est singulièrement sévère : « c'est l'idée implicite de la personnalité comme indépendante de la Divinité qui a empêché la conception extatique d'aboutir à des formes intellectuelles nettes : en allant au bout d'elle-même, elle se fût trouvée incompatible avec le dogme... Tout naturellement donc, ceux-là même qui, dans le feu de l'inspiration, en ont donné les formules les plus violentes et les plus naïves, — un S. Bernard, un Hugues de S. Victor, — n'ont pas su ou pas voulu le reconnaître dans certaines conséquences étranges qu'on leur en présentait, et ils ont défendu, comme théoriciens systématiques de l'amour, des idées toutes différentes de celles qui avaient inspiré leurs libres épanchements. La doctrine de l'amour extatique se présente à nous sous forme de pièces et de morceaux : c'est une « mentalité » plutôt qu'une « théorie » (3).

II. **Conditions d'une étude critique.** — Telles qu'elles se dégagent de la thèse du P. Rousselot, ces deux opinions nous paraissent l'une et l'autre manifestement incomplètes. Pour établir cette proposition, une double étude s'imposerait ici : *a*) reprendre sur nouveaux frais l'inventaire fourni par l'auteur, et de cette enquête résulterait, croyons-nous, que l'opposition marquée ici entre les deux théories n'est pas du tout accusée,

(1) *Pour l'histoire du problème de l'amour..*, p. 51-56.
(2) *Ibid.*, p. 58-87.
(3) *Ibid.*, p. 56-58.

chez les principaux écrivains du Moyen Age examinés par le P. Rousselot, au point où il le donne à entendre. Le mouvement *unitaire* est accompagné chez S. Thomas du mouvement *dualiste* et à côté de la soi-disant tendance dualiste, on trouve, chez S. Bernard et les mystiques du XIIe siècle, la tendance unitaire. Vouloir présenter leur pensée dans un sens unilatéral, c'est se condamner à la déformer. *b*) Etudier l'amour en lui-même et voir si une théorie complète de l'amour ne comporte pas essentiellement ce double mouvement, l'un fondamental *ontologique*, qui ne peut jamais être supprimé, sans que la nature elle-même le soit, l'autre *moral* et *psychologique* qui jamais ne supprime le premier, mais le parfait, mais l'achève et le complète dans un plan différent : le premier relevant d'un point de vue strictement intellectualiste, le second d'un point de vue volontariste qui ne contredit ni ne détruit le précédent, mais le dépasse en l'élevant. Il y aurait lieu de voir surtout si en une telle matière complexe et infiniment délicate, « prétendre aboutir à des formes intellectuelles nettes », sous peine de ne pas atteindre la vérité, n'est pas se condamner à un échec nécessaire et à une déformation de la vérité.

Cette double étude constituerait la matière d'un volume... et déborderait indûment les limites de cet ouvrage. Après avoir indiqué sommairement en quel sens nous croyons que S. Thomas a répondu à la difficulté initiale et concilié l'amour de soi avec l'amour pur de Dieu pour lui-même, nous nous demanderons quelle valeur il convient d'accorder aux principes allégués par le P. Rousselot pour fonder son exposé des théories de l'amour au Moyen Age. Nous tâcherons enfin de définir ce que devrait comporter une théorie complète de l'amour d'amitié.

### § 3. Essai de synthèse

#### 1. La solution de S. Thomas.

A. Les éléments. — La réduction à une certaine unité physique s'impose à qui veut expliquer les rapports de Dieu et de la créature ; elle exprime la nécessité de recourir à un élément ontologique qui doit servir de base à toute théorie de l'amour et que S. Thomas admet à coup sûr. Mais quel est cet élément et en quel sens entendre cette réduction ?

La difficulté est celle-ci : d'une part un véritable amour de Dieu ne peut être qu'un amour de complaisance ou d'amitié, par lequel Dieu est aimé pour Lui-même sans retour sur soi ; de l'autre cependant nous ne pouvons rien aimer qui ne soit notre bien : « unumquodque amamus in quantum est bonum nostrum » (1). De là conflit, d'où l'on ne sort qu'en ramenant ces deux amours l'un à l'autre. Et voici comment.

1. Pourquoi, en effet, ne pouvons-nous rien aimer en dehors de notre bien propre ? — Tout simplement parce que nul être ne peut en aimer un autre si le bien de cet autre lui est totalement étranger. Il faut donc entre eux une véritable similitude, une convenance mutuelle à l'union. Suivant ce principe qui lui est très cher, S. Thomas affirme que Dieu, en nous com-

(1) *In Dionys. de div. nom.*, c. 4, lect. 9.

mandant de l'aimer de toutes nos forces, a dû réaliser une certaine proportion entre le bien infini de sa nature divine et les désirs de notre nature humaine (1). De par les exigences de Dieu, il y a donc en nous un accord possible entre son bien et notre capacité d'amour.

2. Mais cette première solution ne résout pas complètement l'antinomie et S. Thomas va plus loin. Tout en maintenant que nul ne peut se haïr soi-même (2) et que l'homme doit s'aimer plus que tout (3), il soutient en outre que, loin de contredire l'amour de soi, l'amour de Dieu l'exige nécessairement, le continue et le porte à sa plus haute perfection (4). La raison profonde de cette assertion se tire de la cause de la Création. Celle-ci est l'effet de l'amour : « Ex amore bonitatis suæ processit quod bonitatem suam voluit diffundere et communicare aliis secundum quod fuit possibile, scilicet per modum similitudinis » (5). Mais de même que l'Amour seul a inspiré l'acte créateur, de même l'amour seul rendra compte du mouvement de toute la création. L'amour est en Dieu : « amor primo est in ipso bono quod est Deus » ; il s'épanche en existences : « ex isto bono emanavit in existentia », — et cet amour épandu revient à sa source divine comme à son terme : « et iterum in existentibus participatus convertit se ad suum principium quod est bonum ». Et c'est comme un mouvement perpétuel, une circulation sans fin : « quædam enim circulatio apparet in amore secundum quod ex bono ad bonum » (6). Faite par l'amour divin, toute la création n'est que pour l'amour de Dieu ; le degré d'existence de chaque être ne sera mesuré que par son ordination plus ou moins directe vers une fin unique, vers Dieu : « divina bonitas est mensura existentium ; quia ex hoc potest sciri quantum unumquodque existentium habent de nobilitate essendi quod appropinquat ei vel distat ab eo » (7). Cette bonté participée est un caractère ineffaçable imprimé au plus intime de chaque être et grâce auquel tous agissent nécessairement sous l'impulsion du Bien : « omne agens agit propter bonum » (8). Si misérable que soit le bien propre de chaque créature, il n'est désirable que comme une expression particularisée de la bonté divine : « bonum hoc vel illud particulare habet quod est appetibile in quantum est similitudo primæ Bonitatis » (9). Aussi tout être tend-il de soi vers Dieu : « unumquodque tendens in suam perfectionem tendit in divinam similitudinem » (10).

3. De là suit une conséquence importante pour le sujet qui nous occupe. Puisque le divin Ouvrier a gravé en chacune de ses œuvres l'attrait de son Bien, nous sommes pris nous-mêmes dans le mouvement irrésistible qui entraîne tous les êtres vers Dieu : « omnia appetunt divinam similitudi-

---

(1) *III Dist. XXVIII*, q. I, a. 2 c. et ad 3 ; *de Carit.*, a. 9.
(2) *Ia IIæ*, q. XXIX, a. 4 ; q. V, a. 8 ; q. X, a. 2.
(3) *Quodl. VIII*, a. 8 ; *IIa IIæ*, q. XXVI, a. 11 ad 2
(4) *III Dist. XXVII*, q. I, a. 4.
(5) *In Dionys. de div. nomin.*, c. 4, lect. 9.
(6) *Ibid.*, lect. 11.
(7) *Ibid.*, lect. 3.
(8) *II C. G.*, c. 3.
(9) *III C. G.*, c. 24, n. 3 ; cf. *I C. G.*, c. 96, n. 2.
(10) *III C. G.*, c. 21, n. 5.

nem quasi ultimum finem » (1). Mais alors que Dieu se fait désirer obscurément des plantes et des animaux à travers la fragmentation indéfinie des biens créés, l'homme au contraire s'oriente lui-même directement vers le bien universel qui se reflète en tout bien vers le bien infini qui est Dieu, suprême bonté (2). Grâce à sa conscience et à sa liberté, la volonté humaine ne connaît pas d'autre déterminisme que celui de l'amour ; mais d'autre part l'élan de cet amour est essentiellement constitué par une puissante aspiration du divin. Dès lors, s'il est vrai que la réalité la plus profonde de notre être soit liée à la tendance qui nous porte vers Dieu, ce serait nous renier nous-mêmes que d'amortir ou de détourner sur nous ce divin dynamisme de notre nature. Quoique nous en ayons, nous sommes inclinés à aimer Dieu pour lui-même. Il n'y a donc pas de discontinuité entre l'amour de soi et l'amour de Dieu comme entre deux tendances divergentes, car une seule même puissance les soutient. Pour tout être, satisfaire sa capacité d'amour est la plus forte exigence de son amour propre. Or en nous cette capacité déborde de beaucoup l'amour exclusif de nous-mêmes ; c'est pourquoi nous ne pouvons pas nous aimer totalement sans aimer Dieu pour lui-même.

Ainsi s'expliquent la satisfaction qui se goûte dans le sacrifice, et la joie spontanée du désintéressement : elles sont l'épanouissement de ce besoin naturel, anti-égoïste qui nous pousse à nous aimer en aimant plus que nous, à nous aimer en aimant Dieu pour lui-même (3). De même que la partie préfère le tout, que la main n'hésite pas à se sacrifier pour le bien du corps, de même nous sommes tellement ordonnés au bien de Dieu que naturellement nous l'aimons plus que nous (4).

Sans doute l'inclination de l'amour désintéressé est souvent étouffée sous l'étreinte de l'égoïsme et trop d'hommes, dans l'illusion de leurs passions, ne semblent pas soupçonner que leur volonté, égarée en des biens multiples, va de soi à aimer Dieu. C'est que, depuis la chute originelle, notre appétit naturel de Dieu est devenu obscur, hésitant, lourdement incliné vers la terre. Le péché toutefois, s'il a profondément contrarié notre instinct du divin, ne l'a pas supprimé (5). L'amour de Dieu exige la mort de cette nature que l'homme s'est faite en suite de sa faute ; mais cet amour n'en est pas pour autant opposé à l'amour de soi, puisqu'il tend à faire revivre en nous la véritable nature humaine qui vient de Dieu et qui spontanément retourne à Lui. La mort de soi-même est moins un sacrifice de soi qu'un sacrifice à soi et à l'amour de Dieu. Même maintenant l'homme désire Dieu plus profondément que le bien particulier qu'il recherche (6) et cela jusque dans le péché (7). D'où la surprenante et immense désillusion qu'apporte toujours la possession de l'objet fini recherché avec un désir fait pour l'infini.

---

(1) *III C. G.*, c. 19.
(2) *In Dion. de div. nom.*, c. 4, lect. 2 ; *Ia IIæ*, q. CIX, a. 3.
(3) *III Dist.* 29, q. 1, a. 3.
(4) *Ia P.*, q. LX, a. 5 ; *Quodl.* I, a. 8 ; *de Carit.*, a. 4 ad 2.
(5) *Ia IIæ*, q. CIX, a. 3 ; *II Dist.* 3, q. 4 ad ult. ; *III Dist.* 27, q. 3, a. 1.
(6) *III Dist.* 29, q. 1, a. 3 ; *de Perfect. vitæ spir.*, c. 13.
(7) *De Malo*, q. XVI, a. 3 ad 1 ; *II Dist.* 5, q. 1, a. 2 ad 5 ; *Ia P.*, q. VIII, a. 2.

4. On comprend dès lors que le suprême amour de Dieu tende à la perfection du désintéressement et que notre amour de Dieu imite en quelque façon, bien que dans un mouvement inverse, le sublime désintéressement de l'amour qui nous a créés. Par conscience totale de la surabondance de son bien propre, digne d'un amour infini, Dieu a épanché extérieurement cet amour en une multitude de créatures dont il n'avait nul besoin. De même, par conscience toujours plus parfaite de l'incurable déficience de notre bien propre à satisfaire notre amour, nous arrivons à aimer plus que nous-mêmes le Bien infini de qui nous sommes tout entiers et qui est plus que nous.

Pour faire saisir ces deux mouvements, saint Thomas, commentant le Pseudo-Denys, va jusqu'à parler d'une double *extase :* alors que l'amour de Dieu envers lui-même le pousse comme à sortir de soi pour se retrouver en sa créature, ainsi l'amour de notre propre perfection, toute faite de tendances, nous entraîne au-delà des limites de notre nature pour nous retrouver plus parfaitement en Dieu (1). En cette mutuelle extase se produit la mystérieuse rencontre où se réalise l'union de l'homme à son Dieu.

B. La synthèse nécessaire. — La théorie de l'amour de Dieu, ainsi ramenée à ses éléments généraux, comporte indubitablement un principe ontologique d'unité, c'est à savoir la nécessaire dépendance de l'être contingent par rapport à la cause première et son *retour* nécessaire et essentiel à cette même cause comme à sa fin. Mais il s'en faut de loin que par là l'on ait épuisé la nature de l'amour et que par là on ait donné de celui-ci une théorie complète.

Sans insister sur le principe physique du tout et de la partie dans le sens de la main vis-à-vis du corps, dont nous parlerons plus loin et qui, chez saint Thomas, comme en vérité, ne peut avoir d'autre valeur que celle d'une métaphore (2), il faut de toute nécessité faire entrer dans une théorie complète de l'amour, à côté de cet élément *physique* radical, qui est la tendance foncière de la nature raisonnable vers Dieu son auteur et comme l'élément générique de l'amour, un autre élément *moral* et *psychologique* celui-là, conséquent au libre exercice de la volonté, qui introduit dans la spécification de l'amour une différence essentielle et fera de l'amour intéressé et de l'amour désintéressé deux espèces irréductibles. Le P. de Régnon a écrit sur ce sujet des pages définitives auxquelles on ne peut que renvoyer. L'amour *de soi*, nous dit-il, ou amour de concupiscence, est un amour naturel, c'est-à-dire qui procède de la *nature*, et dont les caractères sont les suivants : « *a*) C'est l'amour de soi par soi. Donc une seule personne, à la fois aimante et aimée. *b*) C'est un amour essentiel qui procède formellement de la nature pour le bien de la personne. Il se porte à vouloir formellement non les personnes, mais les natures convenables à la nature individuelle du sujet aimant. Donc c'est un amour intéressé. *c*) C'est un amour qui tend à attirer les biens vers le sujet aimant, qui accapare ce qui manque au Moi pour lui

(1) *In Dionys. de div. nom.*, c. 4, lect. 10 ; cf. ibid., lect. 3 et 9.

(2) C'est l'homme qui sacrifie sa main au corps et non pas la main qui se sacrifie.

en fournir possession et jouissance. Donc c'est un amour *centripète* ». L'amour *d'amitié* ou amour d'un autre est au contraire un amour *personnel :* « *a*) c'est l'amour d'un autre que soi. Donc différence de la personne aimante et de la personne aimée. *b*) C'est un amour *centrifuge* de libéralité qui tend à communiquer à l'aimé tous les biens et jusqu'à la nature de l'aimant. *c*) C'est un amour personnel, qui procède formellement d'une personne. Aussi est-il essentiellement libre, comme il est essentiellement libéral » (1).

Quiconque manque à intégrer ces deux sortes d'amour dans une théorie générale, manquera nécessairement à expliquer selon tous ses aspects l'amour tel qu'il est *donné*. Si le point de vue physique et intellectualiste en omet quelqu'un, ce sera donc qu'il est insuffisant et ne doit pas être envisagé seul ; si le point de vue moral, psychologique ne rentre pas dans le point de vue ontologique et intellectualiste, c'est donc que la raison abstraite et métaphysique ne peut réduire adéquatement toute la réalité à sa mesure, — ce que d'ailleurs l'on sait depuis longtemps : la personnalité et la singularité ne tombant pas comme tel sous le concept, d'après la théorie même de saint Thomas, comment s'étonner qu'un élément, comme l'amour d'amitié, qui touche à la personne, échappe à la judicature du concept et de l'abstrait pur ? Nature et personne sont de deux *ordres* différents.

Nous ne nions nullement que saint Thomas ait insisté sur le point de vue *nature* dans son étude de l'amour. Ce point de vue est essentiel et tandis que la perfection de l'amour « personnel » peut n'être pas donnée, les exigences de l'amour « naturel », au plus fort même des transports de l'amour d'amitié, ne peuvent jamais prescrire d'une manière complète et absolue. Mais saint Thomas, en cela digne successeur de saint Bernard, n'en admet pas moins pleinement le caractère extatique de l'amour d'amitié et qu'il est de la nature de celui-ci de nous faire comme sortir de nous-mêmes soit par la pensée, soit par l'affection. Cette « extase » comporte des degrés ; à son état parfait, elle suppose l'oubli de soi pour mieux s'unir à d'autres, pour mieux faire adhérer ; elle implique comme le don spontané de tout soi, l'aliénation et le transfert de sa personnalité au profit d'une autre personnalité avec laquelle on ne veut plus faire qu'un, mais en qui, comme nécessairement et en fait, bien que l'intention en soit écartée, l'on « se retrouve ». — Tout cela a été décrit parfaitement par l'angélique Docteur (2) — et rien ne serait plus injuste que de lui faire négliger ou méconnaître dans l'amour d'amitié ce qui en est comme la fleur, l'élément le plus délicat, ce qui lui donne tout son prix.

Aussi dirons-nous avec le P. Harent : « qu'au point de vue purement physique on réduise ces deux amours, l'amour intéressé et l'amour désintéressé, à un seul, c'est très bien. Qu'on affirme que saint Thomas a ramené ainsi cette dualité à l'unité... nous l'admettons volontiers : toujours nous restera-t-il ce que saint Thomas appelle deux espèces *morales*, irréducti-

---

(1) *Etudes sur la sainte Trinité*, t. II, p. 295 et 303.

(2) On trouvera dans l'article cité plus haut du P. Harent, in *Etudes*, 1911, t. II, un grand nombre de textes qui justifient cette assertion.

bles l'une à l'autre dans l'ordre *moral* » (1). On aura beau faire, l'être moral est irréductible au physique et à l'abstrait pur, et ne se traite pas par les mêmes procédés ; il dit quelque chose d'autre et de plus exquis (2).

II. **Critique de la théorie physique.** — Les fondements de la théorie dite physique telle que nous l'avons exposée plus haut d'après le P. Rousselot, ne nous semblent pas pouvoir être admis tels quels, sans distinction, et l'on estimera sans peine d'après ce que nous venons de dire, que chez saint Thomas, on trouverait leurs pleins correctifs.

1. Tout d'abord, comme l'a très bien remarqué le P. Roland-Gosselin (3), ce qui caractérise l'amour et le distingue essentiellement de la connaissance, d'après saint Thomas (4), c'est le réalisme : « de soi l'amour se porte vers un bien réel... Tandis que l'intelligence, pour connaître les choses, les tire en quelque sorte à soi et en soi, la volonté se porte vers elles. L'objet n'est pas présent au sein de la volonté comme par un double de soi, mais comme le terme du mouvement est présent au départ du mobile par l'attirance qu'il exerce, par la direction qu'il imprime. L'amour, avant même d'être désir est transport vers un objet réel. Aimer, ce n'est plus recevoir et transformer en soi ; c'est dès l'abord sortir de soi et tendre vers autrui. C'est pourquoi l'amour prend toute sa valeur de l'objet ». Puis, après avoir exposé que, pour saint Thomas, entre le réalisme de la volonté et celui de l'intelligence, il y a non pas parallélisme, mais « opposition flagrante », l'auteur conclut : « Ce réalisme de l'amour, essentiel à ce point qu'il distingue à lui seul l'amour de la pensée, pourrait paraître divergent à la tendance subjective, ego-centriste, où l'on voit habituellement le caractère principal de l'amour tel que saint Thomas l'a compris. Peut-être, en effet, a-t-on insisté plus que de raison sur ce dernier point et exagéré par là-même la difficulté d'unir, dans le thomisme, amour de convoitise et amour d'amitié ». Et il ajoute en note : « Rousselot a complètement négligé ce réalisme de l'amour dans son exposé de la théorie de saint Thomas ».

Ces principes une fois admis, on comprend que l'objet étant supposé *bon* en lui-même et finalement subsistant en un sujet, l'amour se termine à lui, qu'il soit ou ne soit pas identique au sujet aimant, mais son inférieur, son égal ou son supérieur.

2. Si maintenant l'on compare *l'ordre moral à l'ordre physique*, jamais l'on ne prouvera, de ce point de vue, le droit qu'aurait un tout physique, fût-ce l'univers total, à s'imposer à un être moral. Nous savons de reste par la théodicée et la théologie que l'univers matériel est fait *pour* l'homme et d'autre part la société humaine, qui est la fin immédiate de cet univers, ne donne à celui-ci son unité d'orientation et ne constitue un tout qui se

---

(1) *Ibid.*, p. 193.

(2) Sur ce sujet trop peu étudié, voir une page suggestive dans LAHR-PICARD, *Cours de philosophie* [23], t. II, p. 34-35.

(3) *Le désir du bonheur et l'existence de Dieu*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1924, p. 163-167.

(4) L'auteur, p. 163, donne 52 références à S. Thomas établissant cette distinction.

subordonne, dans certaines limites, ses parties qu'à cause de la nature *morale* de ce tout, celle-ci provenant de la nature morale des êtres qui le composent. Il est faux par suite également que l'homme, partie de ce tout, doive se subordonner nécessairement et sans restriction à la tendance de ce tout, comme le suppose la théorie. Cette théorie, poussée à l'extrême, entraînerait en effet que l'individu pourrait être totalement absorbé ou sacrifié par le tout, sans aucun retour en sa faveur ; et l'on en arriverait à cette conséquence, — qui est aux antipodes de la pensée de ses défenseurs : que le bien de l'individu étant le bien du tout, et le bien du tout pouvant exiger en certaines circonstances le sacrifice total (corps et âme) de l'individu, le bien de l'individu pourra consister dans son sacrifice *total* au tout (1), ce qui est évidemment absurde, et ce qui d'ailleurs revient à supprimer totalement, avec le vrai amour d'amitié, ce même amour égoïste, que l'on voulait précisément garder et à quoi l'on voulait tout ramener (2).

Aussi faire partie d'un tout sera l'élément *matériel* de l'amour proprement dit ; et encore n'en sera-ce que l'élément matériel éloigné : pour devenir prochain, il lui faudra passer par la notion de *sympathie*, qui dit communauté de nature assez prochaine : il y a une adombration d'amitié entre le chien et son maître, il n'y en a pas entre le poisson et l'homme. Ce n'en sera pas en tous cas l'élément *formel :* celui-ci est bien extatique, impliquant mouvement et orientation de personne à personne. Pour que l'amour pur soit, il faudra que la sympathie, qui est l'élément matériel prochain, soit poussée à tel point que je puisse en quelque sorte ne faire qu'un avec celui que j'aime, et donc que j'aie semblable nature métaphysique, ontologique. D'où suivra, que je pourrai comme m'oublier et me transporter par l'affection en lui, de telle sorte que je m'y retrouve, mais que réciproquement lui aussi se retrouve en moi. La formule la plus complète de l'amour pur est celle de l'Evangile : « Voici mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances ». Dans la *Contemplatio ad Amorem* des Exercices de saint Ignace, dès le premier point, on le retrouve, lorsqu'en échange des biens que Dieu nous communique et du don qu'il nous fait de lui-même, le retraitant offre à Dieu tout ce qu'il en a reçu « et seipsum cum summo affectu ».

---

(1) En tant que partie de l'univers *matériel*, l'homme est ordonné à l'harmonie du tout, c'est-à-dire à la société humaine dont il doit préférer le bien total à son bien privé. Mais, en tant que *spirituel*, il est ordonné directement et sans intermédiaire à Dieu. D'où suit que l'homme peut être et est naturellement porté à sacrifier sa vie corporelle pour le bien du tout, mais qu'il n'en saurait être ainsi de son âme. Par elle, il est *personne* et ordonné personnellement à Dieu ; son âme ne sera ordonnée au reste de l'univers que par l'intermédiaire de Dieu et ne pourra jamais, en aucune hypothèse, être sacrifiée au reste de l'Univers.

(2) C'est bien là, en s'en tenant à ce point de vue exclusivement physique, qu'aboutit le *Jansénisme*, pour qui Dieu fait des coupes sombres parmi les humains en les damnant *a priori* pour sa gloire. Là aussi aboutit le *Quiétisme*, qui applaudit à cette désespérante doctrine de l'absorption complète de l'individu dans le tout et met l'amitié dans le sacrifice absolu, dans l'anéantissement total de la personnalité en face de celui qui représente le Tout. Ce sacrifice, d'après Molinos, devra supprimer toute distinction dans l'unité et jusqu'à la possibilité d'une réciprocité dans l'affection, qui sont conditions essentielles de l'amitié. On ne saurait imaginer rien de plus inhumain.

« Si par impossible Dieu n'était pas notre bien, nous n'aurions pas de raison de l'aimer », ou encore : « Personne n'irait à lui s'il n'espérait de lui quelque rémunération » (1) : ces formules et autres expriment une *condition nécessaire*, sans quoi aucun amour ne serait possible ; elles n'expriment pas une condition *suffisante* pour l'amour parfait et à ce point de vue elles sont incomplètes.

3. L'argument tiré de la *participation*, restreint comme il est, ne nous paraît pas non plus suffire. D'après lui, la participation entraîne que Dieu faisant participer les êtres à ses perfections leur reste immanent ; ce n'est pas *pour* devenir *un* avec Dieu que nous tendons vers lui par l'amour, mais c'est *parce que* nous sommes déjà un avec lui.

Ceci reste vrai comme fondement *ontologique* dans une théorie raisonnable de l'amour extatique : il faut que se transporter soi-même dans l'aimé soit le bien de celui qui aime et que ce soit possible. Ces deux conditions définissent la sympathie naturelle des êtres entre eux, condition elle-même de l'amour. Mais sur cet élément *physique* se greffe alors l'élément *moral* qui sera l'élément extatique mesuré par l'élément physique. Il faut sans doute pour l'amour d'amitié que le fait de sortir de moi soit un bien pour moi et que je me retrouve dans « l'autre » pour ne faire qu'un avec lui, *alter ego* : si je ne me retrouvais pas, comment ne serait-il pas absurde de faire de *l'autre mon* bien, *mon* trésor, et s'il s'agit de Dieu, *mon* souverain bien, *mon* tout ? Mais cela ne suffit pas : et c'est ici qu'apparaît l'insuffisance de la théorie physique. L'amour n'est vrai, pur, parfait, que s'il est désintéressé, que si je me détache de moi par *l'intention* pour m'oublier en celui que j'aime, pour lui faire un don gratuit, pour lui témoigner ma libéralité, en ne recherchant qu'à lui être agréable et à lui procurer *son* bien. Tant que cet oubli intentionnel de soi, tant que cette recherche du bien de l'autre, sans retour d'intérêt sur soi, n'est pas atteint, il manque une dernière perfection à l'amour d'amitié : la mère qui s'épuise de travaux et de souffrances pour sauver son fils repousse avec horreur toute arrière-pensée personnelle, toute visée intéressée, — ce qui ne l'empêche pas de trouver dans ce complet sacrifice d'elle-même la plus pure des joies qu'elle puisse goûter. La théorie strictement physique ne retient que ce dernier élément, mais néglige de nous expliquer le premier, le plus précieux en somme et qui donne à l'amour tout son prix. C'est à quoi s'applique la théorie dite extatique, et c'est en quoi, si elle sait retenir les données positives de la théorie physique, elle nous semble marquer sur celle-ci une véritable supériorité.

Nous serions ici très tentés d'appliquer à ces deux théories physique et extatique, telles que les expose le P. Rousselot, cette conclusion du P. de Régnon (2) : « Cette distinction entre l'amour naturel et l'amour personnel permet, si je ne m'abuse, de résoudre la fameuse querelle entre Bossuet et Fénelon. Le premier a montré la solidité de sa raison, en soutenant l'inaliénabilité de l'amour de soi-même ; mais il s'est montré étroit, en rédui-

---

(1) *IIa IIæ*, q. XXVI, a. 13 ad 3.
(2) *Etudes sur la Sainte Trinité*, t. II, p. 304-305.

sant à cet amour essentiel l'amour désintéressé d'amitié et de charité. Le second a eu tort de prétendre qu'on peut renoncer à son propre bonheur ; mais son intelligence aimante a vu juste, lorsqu'il a maintenu à l'amour d'amitié cette gloire d'être pur de tout intérêt personnel et d'être sa propre raison et son propre principe. Bossuet n'a tenu compte que de la nature ; Fénelon n'a regardé que la personne. Pour les concilier, il suffit de marquer que la *nature et la personne sont choses identiques, bien que formellement et irréductiblement distinctes l'une de l'autre* » (1).

IV. **La théorie extatique et conclusion.** — L'élément extatique dans l'amour d'amitié, tel que nous le pouvons connaître dans l'ordre humain, nous semble, d'après ce qui précède, absolument essentiel : il ne saurait être une illusion, alors même que toute sa réalité métaphysique se résoudrait au bien de la nature de celui qui aime. D'où cette conclusion nécessaire : au degré fini, il faut dire que le bien de cette nature ne se consomme que dans cette perfection d'ordre psychologique qui est l'oubli de son intérêt propre ; le bien de la nature, pour cette nature, a son achèvement dans un mouvement *intentionnellement* désintéressé qui implique des relations de personne à personne et qui va chercher dans la personne aimée autre chose qu'un lien simplement *naturel*. Cela étant, la question se pose de savoir si l'élément de désintéressement se trouve renfermé dans les limites de la seule « intention », ou si, dans la réalité même du mouvement d'amour d'amitié, et, en fait, celui qui aime se donne et prête, pour ainsi dire, à fonds perdus ; en d'autres termes, la question est de savoir si cet élément extatique n'est essentiel à l'amour d'amitié que dans le degré imparfait et fini, et si dans l'amour d'amitié à l'état parfait, il doit être résorbé complètement dans l'amour, bien de la nature (amour physique), ou s'il est essentiel à l'amour d'amitié en tant que tel, de telle sorte que doive se retrouver à l'état parfait, c'est-à-dire dans l'amour d'amitié infini, le désintéressement absolu, l'absence totale d'égoïsme. Supposez que, dans l'état parfait où l'intention ne peut ni ne doit déborder la réalité en acte de la tendance, le mouvement d'amour d'amitié ne soit pas formellement extatique, il devra être dans l'intention même égoïste ou égocentriste ; par suite, lorsqu'il s'agira de l'être parfait, l'amour n'aura plus qu'un aspect, qui alors définira à lui seul la nature métaphysique de ce mouvement vital supérieur qu'est l'amour d'amitié.

(1) Ici viendrait assez naturellement une étude critique détaillée de la querelle quiétiste ; mais il faut se borner. Nous nous contenterons simplement de remarquer que le *quiétisme* confond le sentiment de l'*amitié* avec le sentiment *esthétique*, celui que l'on éprouve par exemple en face d'un beau tableau : ce qui est contre nature. L'amour, en effet, exige l'union et la possession, et aussi, comme nous l'avons vu, l'absence de toute intention égoïste dans l'union ; il veut que de fait on s'oublie : mais s'oublier ainsi s'est se retrouver. Et n'est-il pas beau de penser que le plus grand bien de la nature raisonnable, celui où elle se retrouve le plus, est atteint par elle dans l'acte où elle ne se cherche pas du tout, dans l'amour pur ! — Pour l'histoire et la discussion de toute la controverse sur l'amour pur, on peut consulter, entre les publications innombrables qui ont été faites à ce sujet : Delplanque, *Fénelon et la doctrine de l'amour pur*, Lille, Giard, 1907 ; H. Bremond, *Apologie pour Fénelon*, Paris, Perrin, 1910 ; P. Massoulié, O. P., *Traité de l'amour de Dieu*, Paris, 1703 et *Traité de la véritable oraison*, ib., 1699.

Qu'en est-il ?

Si nous ne connaissions que le Dieu de la théodicée naturelle, Dieu en *une* personne et solitaire, il semblerait que tout le mouvement de la pensée dût nous conduire à la conception physique d'un Dieu strictement égoïste. Aussi bien cet égoïsme en lui n'est que souveraine justice : Dieu n'est-il pas le bienfaiteur infini du genre humain et de toute la création ? Ses bienfaits pris matériellement sont en un certain sens à fonds perdus, puisqu'il n'a besoin de rien ; mais en donnant ainsi, il n'a en vue que lui-même et sa gloire, que sa bonté qui resplendit à ses propres yeux et qui doit être reconnue par des natures intelligentes finies. Dieu, dans cette perspective, est le bienfaiteur infini, ce n'est pas *l'ami ;* l'idée d'une dualité possible dans une ligne quelconque, où tout ne doive pas se réduire purement et simplement à l'unité stricte en Dieu, ne nous est pas suggérée par les créatures dans le plan de la seule raison ou tout au moins ne nous est pas suggérée de telle sorte que nous puissions y appuyer des conclusions métaphysiques.

Mais la Trinité révélée nous suggère autre chose : la résorption complète à l'unité dans toutes les lignes ne s'y réalise pas. Dieu étant l'être nécessaire, on se trouve par là même amené à conclure que cette résorption n'était pas possible et donc qu'elle n'est pas une perfection. C'est ce qu'on nous permettra d'exposer brièvement.

Il est absolument de foi que la réduction à l'unité pure ne se peut faire en Dieu et que la distinction des personnes est réelle, de la réalité même de la personnalité, chacune d'elles est *re* et *ratione* la même essence divine, mais l'une n'est pas l'autre, *simpliciter, in re.* De plus il est sinon de foi, du moins objet de l'enseignement théologique commun (1), que cette trinité de personnes est constituée par les opérations vitales de Dieu et que, pour le Verbe, c'est une opération intellectuelle, pour le Saint-Esprit une opération d'amour. Enfin il est de foi, d'après le témoignage explicite de la Sainte Ecriture, que les personnes constituées ont entre elles des relations de connaissance et d'amour : le Verbe procède par intelligence, mais il aime et est aimé, — *ut sciat mundus quia diligo Patrem, Pater amat me, nemo novit Filium nisi Pater,* etc...

Ceci posé, l'amour, dans le vrai Dieu de la révélation, n'est pas un seul instant « égoïste ». Le Père ne se connaît pas pour se complaire en lui-même, mais il se connaît en constituant par cet acte même un terme personnel auquel il communique sa nature, celle-ci acquérant de ce chef un nouveau *titre* suffisant d'existence nécessaire. La personne du Fils, c'est la nature divine terminée et possédée par la personnalité du Fils et, à ce stade, elle est, indivisiblement avec le Père, féconde du Saint-Esprit. Le Père met toutes ses complaisances dans le Fils sans qu'il y ait ombre d'amour égoïste ou auto centrisme dans la personne du Père ; ou tout au moins, — et nous n'avons pas besoin de plus, — sans ramener le mouvement d'amour qui va de lui au Fils, à sa propre personne. Aucune subordination n'est admissible entre les personnes divines, quant à la dignité ou à la perfection ; entre

(1) D'autres vont jusqu'à dire « certain théologiquement ».

elles, il n'y a qu'un ordre d'origine. L'amour d'une Personne divine pour une autre Personne divine qui ramènerait à sa propre personne cet amour, ce mouvement, serait un désordre dans la Trinité : chacune de ces personnes se constituerait ainsi elle-même une fin par rapport aux deux autres personnes, ce qui est impossible. L'infinie perfection des personnes divines exige donc le désintéressement complet de leur amour mutuel, et pose celui-ci comme condition nécessaire de la perfection même de l'amour d'amitié. D'où cette conséquence rigoureuse : que l'élément extatique n'est pas un élément essentiel quelconque de l'amour d'amitié, mais qu'il est spécifique de l'amour d'amitié comme tel.

Resterait pour compléter cette esquisse, à montrer, à la lumière des données de la foi:

*a*) que tout ce qui précède n'a de sens que si l'amour d'amitié se termine à la personne et non à la nature ;

*b*) en quoi consiste l'amour d'amitié de Dieu pour nous ;

*c*) en quoi consiste l'amour d'amitié de nous pour Dieu.

D'où s'ensuivraient comme naturellement des développements sur le plan et la fin de la création, sur la dignité de la personne humaine, sur le don de l'homme à Dieu, sur l'amour de Dieu méconnu de façon irréparable, sur le problème du mal enfin, sur l'Incarnation et sur la damnation des pécheurs.

Nous aurons déjà dépassé les limites d'un cours de métaphysique générale en nous contentant d'avoir indiqué ces problèmes et montré le lieu qui rattache cette discipline abstraite aux problèmes vitaux et éternellement vivants de la théologie.

## Art. IV. — DE BONO UT TRANSCENDENTALI

### THESIS XI.

**Omne bonum est ens et vicissim.** (1)

### PRÆNOTANDA.

1. *De bono transcendentali* agitur, quod ideo eamdem extensionem habeat atque ens. Ut ergo probetur thesis et pateat ens atque bonum converti, oportet bonum prædicari possit de ente qua tali et ens de bono secundum eamdem omnino amplitudinem.

(1) **Auctores.** — S. Thomas, *De Veritate*, q. XXI, a. 2 ; *Ia P.*, q. V, a. 1-3 ; *III Contra Gentes*, c. 7. — Suarez, *Disput: Metaphy.*, X, s. 3 ; — Cl Mercier, *Ontologie*, n. 121-122 ; — P. de Regnon, *Métaphysique des causes* ², p. 377-382.

2. Porro hoc fieri nequit sensu stricto nisi sumatur bonitas de ente secundum se spectato atque affirmetur, ut fit in secunda Parte, omne ens esse *bonum* saltem in se seu *sibi*. — Non enim licet probare omne ens finitum esse bonum alicui alteri, sub omni respectu, sed tantum secundum quemdam respectum ; imo hoc ens finitum potest dici bonum cum certitudine tantum aliquibus, non vero omnibus : sic virus serpentis. Omne autem ens esse bonum *omnibus* sub omni respectu esset probandum illi qui contenderet ens esse *bonum* transcendentaliter etiam *omni alteri* : quod non ita fit.

Unde quando dicimus omne ens esse bonum, minime contendimus omne ens esse bonum sub quocumque respectu, quod esset evidenter falsum ; sed saltem sub aliquo respectu, ita ut nulla natura seu substantia simpliciter mala dici possit.

3. Etsi ex dictis transcendentia bonitatis primo de bonitate *sibi* valeat, hoc tamen non impedit quominus omne ens (finitum) vel sit vel saltem esse possit bonum *alicui* alteri quatenus est ens, ita ut, si rationem appetibilitatis de facto non omnibus præbeat, hoc non sit quia est ens, sed quia vel ipsum est tale, vel alia etiam sunt talia. Quo sensu latiore, tunc potest probari, — et probabimus, — omne ens esse bonum alteri.

4. De Ente *reali* secundum totam suam amplitudinem affirmamus bonitatem, quatenus ergo etiam modo debilissimo participat esse reale. Ut enim supra notavimus, ratio bonitatis implicat ordinem realem, dum e contra ratio veritatis absolvitur in ordine intentionum. Sed ille ordo realis ad quem terminatur motus appetitus, cuique proportionatur quæcumque natura, amplissimus est et ad possibilia sese extendit secundum hæc S. Thomæ : « Etiam non existens actu, quod est ens in potentia, ex hoc ipso quod habet ordinem ad bonum, habet rationem boni » (1). Ceterum patet possibile seu essentiam puram in ordine intentionis appeti posse, quatenus ordinatur ad esse, seu ad ordinem existentiæ realem.

## DEMONSTRATIO.

### I^a PARS. — Omne bonum est ens.

Bonum est perfectio conveniens, unde dicitur quod est perfectivum, seu appetibile.

(1) *Comm. in Dionys. de div. nom.*, c. V, l. I.

*Atqui* omnis perfectio est ens, nihil autem est perfectivum seu appetibile nisi quatenus est positivum ordinemque dicit ad esse, sive jam est, sive saltem esse potest.

*Ergo* bonum dicit ordinem ad esse, seu est ens.

Nota Bene. — Nihil appetitur nisi vel *quia est*, vel *ut sit* ; sed semper quia dicit ordinem ad esse, seu est ens. Hinc concludes :

*a*) quonam sensu *negationes* et *privationes* aliquando bonæ dici possint. Bonæ enim non sunt per se, cum de se nihil sint, nihilum autem nequeat quicquam perficere ; sed tamen aliquo modo bonæ dici possunt ratione alterius boni « ad quod conferunt, quatenus videlicet malum negant seu removent... Illud igitur quod per se est appetibile est esse ; non esse vero per accidens tantum, in quantum scilicet quoddam esse appetitur quo homo non sustinet privari : et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum » (1) ;

*b*) de *abstractionibus* et *entibus rationis* idem proportionaliter esse dicendum. Id enim quod repræsentant non est quid positivum, nec potest esse, ideoque non potest perficere vel appeti. Quatenus tamen sunt quid intelligibile possunt terminare actum intellectus et qua talia, ratione ipsius actus intellectus qui potest esse et cujus sunt terminus, valent dici bonæ. Sunt enim vera bona rationis, seu melius, bona rationi.

## IIa PARS. — Omne ens est bonum, et sibi et alteri.

*Im MEMBRUM. Omne ens est bonum sibi.*

Omne ens dicit perfectionem convenientem sibi. *Atqui* quod dicit perfectionem convenientem sibi est bonum sibi. *Ergo* omne ens est bonum sibi.

Ad Maj. — Omne ens, quatenus tale (sive actu sit sive potentia) habet necessario perfectionem qua intrinsece constituitur, h. e. essentiam realem. Atqui perfectio qua ens intrinsece constituitur est perfectio conveniens, nec quicquam magis ei conveniens nec magis appetibile esse concipitur. — Unde ens nequit appetere, appetitu sive naturali, sive elicito, quicquam quod in hanc naturam perficiendam non tendat. Operatio enim non potest ad aliud tendere, vel aliud quærere præter id quod convenit naturæ ; secus daretur effec-

(1) *Ia P.*, q. V, a. 2 ad 3.

tus sine ratione sufficiente, ideoque inintelligibilis, quippe qui non possit nisi ex natura ipsa procedere et ab ea producatur (1).

Quo sensu intelligimus S. THOMAM in *de Verit.*, q. XXI, a. 2 : « Quæ nondum esse participant, in esse, quodam naturali appetitu, tendunt ; unde et materia appetit formam secundum Philosophum (et essentiæ possibiles, quatenus ordinantur ad existere, et existentiam possibilem dicunt, in suo ordine et proportionabiliter sese amare et appetere dici possunt). Omnia autem quæ jam esse habent, illud esse suum (seu id totum quod sunt actu) naturaliter amant et ipsum tota virtute conservant » (2).

CONFIRMATUR : *a*) Experientia quæ nobis manifestat conatum indesinentem omnium entium ut sese conservent et perficiant, sive in specie, sive in individuo.

*b*) Ex natura omnium operationum entis cujuscumque. Operatio enim perficit omne agens a quo producitur. Porro omne ens est principium operationis. Ergo est bonum (3). Quod quidem argumentum valet, si præmissæ probantur ; eas autem existimamus absolute veras. Cum tamen magnas patiantur difficultates, ut alibi ostenditur, hoc argumentum nunc non possumus dare ut categoricum.

2$^{m}$ *MEMBRUM*. *Omne ens est bonum alteri* (sensu supra delimitato).

« Omne ens est bonum sibi et aliquam habet in se perfectionem.

*Atqui* quicquid aliquam habet perfectionem : *a*) *potest aliis* rebus (sed non dicimus : « omnibus aliis ») aliquid perfectionis conferre sive tamquam occasio vel conditio operandi, sive tamquam propria causa : efficiens vel materialis, vel formalis, vel finalis, vel exemplaris, ut ratio et experientia docent ; *b*) certe manifestat aliquam perfectionem divinam ejusque existentiam : unde est bonum ad Deum honorandum et entia rationabilia instruenda.

*Ergo* omne ens est vel potest esse bonum alteri : « viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona » (4).

**OBJECTIONES.**

Contra hanc thesim innumeras invenies optime solutas apud PESCH-FRICK, *loc. cit.*, n. 346-351.

---

(1) WILLEMS, *Institutiones* [2], t. I, p. 445, sic proponit argumentum generale ; « Ens significat essentiam qua quæque res est id quod est. Atqui essentia est principium omnis perfectionis quæ in re est et operationis ; unde essentia nihil magis necessarium est rebus, nil magis delectabile, nil magis conveniens ».

(2) Alii aliter hoc argumentum D. Thomæ interpretantur, v. g. SCHIFFINI : sed hujus interpretationem non admittimus ut apodicticam. Ceterum de hoc argumento vide etiam MERCIER, *Ontologie* [6], n. 122, nota, p. 240-241.

(3) MERCIER, *Ibid.*, 2° Arg.

(4) WILLEMS, *Institutiones* [2], t. I, p. 446.

## SCHOLIA.

I. **De bonitate alteri uberior explicatio.** — Sane si de ente *increato* fit quæstio, ejus bonitas absolute universalis, relate ad omnia quæ sunt præter ipsum, per se patet. — Si vero de ente *creato* agitur, jam quidem non videmus repugnare quominus quicquid habet perfectionem *possit* ad perfectionem aliorum conferre sive ut occasio sive ut causa. Sed utrum sic revera habeatur annon, nescimus. Imo sæpe constare potest tale ens quatenus *talem* perfectionem dicit, tali enti quod talem aliam perfectionem habet repugnare eique malum esse ; porro non est ens tantum quatenus aliquid, sed quatenus tale ens. Præterea, ut hanc bonitatem alteri absolute universalem affirmare liceret, oporteret certo probaretur lex interdependentiæ *omnium* entium creatorum tamquam absolute universalis ; hæc autem non constat, nec fortasse unquam constabit non dari vel saltem non dari posse *series* entium quasi clausas quæ sint inter se absolute independentes. Sola ergo remanet convenientia absolute universalis rerum creatarum relate ad Deum, quatenus ad ejus gloriam manifestandam conferunt, etsi, ut patet, ejus infinitam perfectionem perficere non valent.

Sans doute, l'on pourrait donner au « bonum alteri » la valeur d'un transcendental absolu et universel en recourant à l'argument du tout et de la partie dont nous parlions plus haut : chaque partie, quelle qu'elle soit, contribuant au bien du tout, fût-ce par sa propre destruction, son propre sacrifice, devrait pouvoir être dite bonne pour toutes les autres parties. Ce qui se pourrait développer ainsi :

La bonté, comme telle, suppose ou mieux implique une raison objective de *fin*, elle dit finalité : est bon en effet tout ce qui est l'objet d'une tendance, le terme d'un mouvement ; or cela, c'est la fin. Mais si la bonté implique la fin, l'adaptation à cette fin participera elle-même à cette bonté, et l'on appellera bon l'être qui est adapté à la fin qui lui convient. D'où cette conséquence : le tout de l'univers créé a une fin qui est éminemment bonne, puisqu'elle est Dieu ; l'univers créé, en tant qu'il est ordonné à Dieu et qu'il tend à Dieu, sera donc dit bon. D'autre part chaque membre de ce tout, comme tel, tend à la fin du tout et donc participe à la bonté de ce tout (bonum sibi) ; mais l'être disant action, ce membre du tout ne peut à sa conquête. Il sera dit « bon » précisément dans la mesure où il contri-
pas ne pas agir en vue de cette fin du tout, ni ne pas collaborer avec le tout
buera à l'obtention de cette fin qui est le bien du tout, et dans cette même mesure, puisque le bien du tout rejaillit sur chacune des parties, il sera « bonum omni alteri ».

Ce raisonnement est-il absolument convaincant ? Ne va-t-il pas à nier en fait le mal, et à tomber dans un optimisme béat ? — Nous ne l'oserions contester. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce point, il faudrait, pour donner à cet argument une valeur apodictique, avoir déjà établi qu'il y a de l'ordre dans le monde et une subordination et interdépendance complète entre ses diverses parties. Or, cette preuve, au point où nous en sommes, n'a pas été

faite et nous confessons que le point de rigueur auquel elle devrait atteindre pour établir la transcendentalité du bien *omni alteri* est extrêmement difficile à établir. Il n'est rien moins que prouvé que tout être soit nécessairement en relation avec *tout* l'univers, — et d'autre part, que le bien de l'univers considéré comme un tout *un* puisse et doive être estimé le bien de chaque partie, c'est là une conception géométrique du monde dont les bases manquent de fermeté.

## II. Axiomata de Bono.

1. Bonum totius est bonum partium. — Datis restrictionibus quæ in numero præcedente proponuntur, quæque spectant universum creatum ad modum alicujus totius stricte dicti, manifesta est veritas hoc axiomate enuntiata, quatenus aliquem ordinem determinatum et realem spectat. Ceterum hoc axioma sæpe a S. Thoma usurpatur : « Unum quodque in rebus naturalibus (quod secundum naturam hoc ipsum quod est) alterius est, principalius et magis inclinatur in id cujus est quam in seipsum. Et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur ; quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in II Physic. Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis ; est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione ; et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis » (1). Quæ argumentatio ut patet procedit tantum per analogiam et nonnisi vim moralem habet, non autem stricte metaphysicam et apodicticam. — Idem dic de aliis locis ubi S. Doctor ostendit, v. g. « quod ille qui quærit bonum commune multitudinis, consequenter etiam proprium bonum quærit : primo quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiæ, vel civitatis aut regni... ; secundo, quia cum homo sit pars domus, vel civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis » (2).

Non enim homo est pars domus, civitatis vel universi eodem modo atque manus est pars corporis ; porro quod convenit uni *per se* non ipso facto uni *per accidens* convenire dicendum est.

2. Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu, seu,

---

(1) *Ia P.*, q. LX, a. 5, c.
(2) *IIa IIæ*, q. XLVII, a. 10 ad 2.

ut dicit S. Thomas: « quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa » (1). Cujus ratio datur ab eodem S. Doctore: « aliqua operatio non perficitur, nisi omnibus causis concurrentibus; impeditur autem operatio, si quodcumque eorum quæ sunt ad operationem necessaria, impeditur » (2). Celebre est in re morali hoc axioma, ex quo deducitur actionem voluntatis esse simpliciter malam, si una tantum desit ex conditionibus ad bonitatem moralem constituendam requisitis; sic « cum aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis, et hic actus totus malus est, licet non ab omni eo quod in eo est, malitiam habeat » (3). — Sed etiam de rebus naturalibus usurpatur : tunc bonum vocatur illud quod est perfectum, et malum illud quod est minus perfectum vel ineptum ad finem.

3. Bonum est diffusivum sui. — Duplici sensu adhibetur :

*a*) Bonum quod est appetibile ut finis, suam bonitatem seu appetibilitatem communicat aliis rebus, quæ ad illud media utilia esse possunt et quæ secus non appeterentur a tali natura : sic amo Crucem propter Deum, non propter eam solam. Unde hoc sensu patet axioma valere primo de bono ut est causa finalis, seu ut habet « rationem finis ad quem res tendunt ut bonitatem ejus participent ». Quo sensu S. Thomas : « bonum dicitur diffusivum sui esse eo modo quo finis dicitur movere » (4).

*b*) Omne bonum, sive activitate sua efficiente, sive alio suo proprio influxu, producit bona sibi similia, vel aliis bonitatem suæ similem communicat, imo quasi tendentiam naturalem habet ut a se exeat et sese aliis communicet. Qui sensus a Pseudo-Dionyso præsertim evolutus est ut creationem explicaret et bonitatem Dei erga suas creaturas manifestaret (5).

Au premier sens, la bonté d'une chose est conçue comme se répandant sur tout ce qui est en relation avec cette chose. Ainsi et avant tout en est-il de la fin. Celle-ci enveloppe, pour les rendre bons, les moyens les plus indifférents qui ont un rapport à cette fin et permettent de l'atteindre. Sous une autre forme et dans le même plan de pensée, on emploiera encore cet axiome pour signifier que la bonté se répand sur les êtres en les attirant

---

(1) *Ia IIæ*, q. XXVIII, a. 4 ad 3.

(2) *IV Dist.* XLIX, q. 3, a. 3, sol. 3 ad 3.

(3) *II Dist.* XXXVIII, q. 1, a. 4 ad 4.

(4) *Ia P.*, q. V, a. 4 ad 2. — Cf. *ibid.*, a. 2 ad 1 ; *de Verit.*, q. XXI, a. 1 ad 4 ; — Sertillanges, *S. Thomas*, t. I, p. 58-59.

(5) Cf. P. de Regnon, *Études sur la Sainte Trinité*, t. II, p. 406-421.

à soi, c'est à savoir en se proposant à eux, en se donnant à eux comme leur bien propre, comme le terme béatifiant et rassasiant de leurs tendances : *id quod omnia appetunt*. « Ce caractère expansif du bien le désigne avant tout comme l'aimant vers lequel tout converge. Le bien attire, plus exactement qu'il ne se répand. Si l'on s'en tenait à la signification originale de l'axiome, l'on n'en saurait conclure que le Souverain Bien doit se retrouver en un bien suprême. Le principe invoqué n'attribue pas au bien une efficience qui l'égale, mais une finalité adéquate à sa valeur. Appliqué à la création, il signifie donc, au sens obvie (?), que la bonté divine y exerce le *maximum* d'attirance, mais non qu'elle y répand le *maximum* de bienfaisance » (1).

Au second sens, le bien est conçu comme tendant en quelque sorte à sortir de lui-même pour se communiquer (cf. supra, théorie extatique de l'amour). Sa notion implique une sorte de mouvement centrifuge, jaillissant du fond de l'être bon vers d'autres êtres ; il n'est plus principalement un mouvement centripète qui ramène tout égoïstement à soi. Dans cette perspective, l'acte créateur s'explique directement par la bonté : c'est un acte d'amour qui ne suppose aucune finalité de la part des objets. C'est un mouvement qui découle spontanément de la bonté, — la souveraine bonté, — un don gratuit de Dieu infiniment bon et infiniment aimant. L'axiome : *bonum est diffusivum sui*, ne serait pas absolument vrai, selon cette manière de voir, si la notion complète de bonté, de don, d'amour s'achevait en un mouvement qui ferait se refermer sur lui-même l'être bon ; le bien n'y serait considéré comme *diffusivum sui* qu'imparfaitement. Nous avons vu comment, dans la Trinité, Dieu se communique de la façon la plus complète, la plus intime, et réalise au degré le plus élevé, cette perfection d'une essence si rare qui consiste à se donner soi-même : *diffusivum sui*. Dans la création, sans espérer « trouver ni poursuivre son achèvement dans cet autre don de soi partiel et extérieur », Il ne s'en donne pas moins d'une manière réelle et libérale à l'excès, comme s'Il ne pouvait garder pour lui ses trésors et ne trouvait d'apaisement à son amour, qu'en les faisant participer à ses images.

4. Deus est omnis boni bonum. — Omne enim bonum suam bonitatem a Deo habet :

*a*) ut ab exemplari perfecto, quod imitatur in essendo, licet imperfecte ;

*b*) ut a causa efficiente, a qua accipit quidquid habet et est ;

*c*) ut a fine ultimo ad quem omnia tendunt.

III. **Quomodo notio boni Deo conveniat.** — Cui quæstioni sic respondet S. Thomas : « Respondeo dicendum quod bonum esse præcipue Deo convenit. Bonum enim aliquid est secundum quod est appetibile ; unumquodque autem appetit suam perfectionem : perfectio autem et forma effectus est quædam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile ; unde ipsum agens est appetibile et habet rationem boni. Hoc autem est quod de ipso appetitur ut ejus similitudo participetur. Cum ergo Deus sit

(1) X. Moisant, *Revue de philosophie*, 1921, p. 351.

prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis ; unde Dionysius, in lib. de Div. nom., c. 4, l. 1 attribuit bonum Deo sicut primæ causæ efficienti, dicens quod bonus dicitur Deus sicut ex quo omnia subsistunt » (1).

Præter hanc rationem, aliam pulcherrimam proposuerat D. Thomas in libro *I Contra Gentes*, c. 37 : « Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit, quod quidem patet ex ipsa natura boni et ex ejus ratione ; naturaliter enim bonum uniuscujusque et actio est perfectio ejus. Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est : agendo autem esse et bonitatem et alia diffundit. Unde et signum perfectionis est alicujus quod simile sibi possit producere, ut patet per Philosophum In IV Meteor. Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis, quæ etiam movet agentem ad agendum ; propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui esse. Hæc autem diffusio Deo competit ; ostensum est enim supra quod Deus est aliis causa essendi, sicut per se ens necesse est. Est igitur vere bonus ».

Ex quibus argumentis, simul ostenditur :

*a*) Ens, quatenus agit seu est causa, necessario alii communicat aliquid de sua perfectione ideoque est diffusivum sui ; unde patet rationem boni consequi ens non tantum quatenus simpliciter est et in ordine statico spectatur, sed etiam quatenus agit et in ordine dynamico spectatur. Imo bonitas alicujus præsertim ex actione, atque diffusibilitate sui determinatur. Sed si ita est, manifestum statim fit bonitatem Deo esse tribuendam summo gradu, quippe qui sit causa omnium.

*b*) Varia entia finita dicenda sunt bona non tantum sibi quatenus accipiunt a Deo naturam quæ est eis bona, sed etiam Deo, quatenus sunt termini voluntatis atque actionis Dei et de se nata sunt ut perfectionem Dei per creationem libere et benevolentissime communicatam manifestent. Non enim pro Deo rationem finis habere possunt neque perfectivi intrinseci, ut patet ; quatenus vero Dei nostri summe boni gloriam enarrare valent ejusque bonitatem intrinsecam diffundere, apta sunt quæ terminent ejus voluntatem et sic, modo quidem analogo sed vero, notionem boni supra propositam verificent, quæ nempe convenientiam appetentis dicit ; conveniunt enim et dignitati et voluntati divinæ.

*c*) Cum de perfectibilitate Dei nullo titulo quæstio haberi possit, ratio bonitatis creaturarum erga Deum desumi nequit ex relatione ipsius voluntatis divinæ ad eas, quasi hæc voluntas ordinem diceret ad creaturas : nulla enim est relatio realis in Deo quæ sit quocumque modo ad extra, quippe quæ dependentiam diceret ; sed proprie hæc ratio bonitatis desumitur ex relatione reali quam habent creaturæ ad Deum et ex qua correlative sequitur relatio rationis Dei ad easdem creaturas. Unde intelligeretur analogia quæ viget inter bonitatem Dei et bonitatem creaturarum.

*d*) Si demum agitur de ipsa bonitate intrinseca Dei, et quomodo Deus bonus *sibi* dici possit, responsio patet : est enim infinite perfectus nec quicquam ei deest quod plenitudini entis conveniat ; ideoque omnem perfectionem convenientem possidet. Sed quod ita est summo gradu verificat illud quod bonum declaravimus et quamquam ratio appetitus et appetibilitatis in Deo, sensu proprio, ab ipsa natura divina distingui nequit, facile intelligitur hujusmodi plenitudinem perfectionis modo transcendentali et eminenti realizare quicquid conceptibus nostris distinctis appetitus et appetibilitatis exprimimus, eisque respondere.

---

(1) *In P.*, q. VI, a. 1 c.

IV. **Bonum sicut ens est analogum.** — Quod optime evolvit ARISTOTELES in *Ethic Nic.*, 1906 a II — 1096 b 7.

## ART. V. — DE MALO

Materiam in duas § dividemus. In prima de natura mali dicemus : in secunda de causis mali.

### § I. QUID SIT MALUM

### THESIS XII.

**Malum formaliter non consistit in aliquo positivo præcisive ut tali sumpto (I), neque in mera negatione boni (II), sed consistit in aliqua privatione (III).**

### PRÆNOTANDA (1).

I. **Notiones generales.**

1. MALUM bono opponitur. Duplici modo considerari potest :

*a*) *Materialiter*, seu malum *concretum* : est res quæ mala dicitur, seu subjectum quod malitia quadam afficitur. Sub hoc respectu bonum et malum opponuntur *contrarie* : sic delectatio et tristitia.

*b*) *Formaliter*, seu malum *abstractum* : est ipsa malitia qua subjectum afficitur. De ea in thesi agitur, ut indicat vox « formaliter », et conclusio erit sub hoc respectu bonum et malum opponi *privative*, ut nempe perfectio et privatio perfectionis.

2. PRIVATIO intelligitur carentia perfectionis *debitæ*, non vero mera *carentia*, seu negatio : sic homo cæcus privatur visione quæ ejus naturæ debetur, sed lapis qui non videt non privatur visione,

---

(1) **Auctores.** — S. THOMAS, *Ia P.*, q. XLVIII et XLIX; *Qq. disp. de Malo* ; *III Contra Gentes*, c. 4-15 ; — SUAREZ, *Disput. Metaphy.* XI, s. I ; — PESCH-FRICK, *Institutiones.*, t. I, p. 223 sq. ; — SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, t. I, p. 61-65, 312-327 ; — Cl[e] MERCIER, *Ontologie*, n. 123 ; — DELMAS, *Ontologia*, p. 397-407 ; — J. DE BONNIOT, *Le problème du mal*, l. II, 3e édit. (1911), p. 34-93 ; — SIGNORIELLO (N.), *La metafisica di S. Tommaso intorno al malo*, in-8, 1882, Roma (Academia romana di S. Tommaso Aquino) ; — E. GILSON, *Le thomisme*, c. VII, p. 115-121 ; — B. FRANZELIN, *Quæstiones selectæ..*, n. 375-393.

sed tantum ea caret. Unde omnis privatio est carentia et negatio, sed non omnis carentia et negatio est privatio (1).

3. Regula artis vel norma legis (positivæ aut naturalis), ut ordinans actus ad finem aliquem peculiarem, vel ad finem communem societatis, vel ad finem ultimum, est principium atque ideo mensura perfectionis pro actibus seu objectis sibi conformibus. Ergo difformitas ab hac regula (per excessum vel defectum) erit privatio perfectionis debitæ secundum hanc regulam.

II. **Divisio mali**. — Multipliciter dividitur :

1. Malum **in se,** seu *simpliciter* (per oppositionem ad bonum in se), est illud quo aliquod subjectum afficitur præter relationem ad aliud ; sic imbecillitas corporis in aliquo homine. — Malum *alteri*, seu **relativum,** seu *secundum quid* est illud quod alii non convenit : pulex homini.

*Primum* aliqui vocant etiam *absolutum*, sed minus recte, cum hoc verbum implicare videatur entitatem absolutam quæ esset totaliter mala ; quod repugnare probatur.

*Secundum* intelligitur dupliciter :

*a*) *negative* quatenus caret perfectione quam alterum in eo requirit tamquam sibi debitam : sic instrumentum ineptum ad finem ;

*b*) *positive*, quatenus nocet : sive auferendo bonum debitum, v. g. judex qui damnat morte ; sive arcendo ab assecutione boni debiti naturæ, v. g. in hoc humo non potest crescere talis arbor.

2. Malum metaphysicum, physicum et morale (divisio Leibniziana).

*a*) Malum **metaphysicum** intelligitur carentia boni non debiti, v. g. carentia intellectionis in lapide. Idem est atque essentialis imperfectio entis finiti, et est conditio simul ac radix cum mali physici, tum mali moralis.

Le mal métaphysique est purement négatif ; il se ramène simplement à la limitation de l'être, à l'absence d'un bien. Si l'on considère un être en lui-même, on voit que son existence, ses attributs sont autant de perfections, autant de biens. Mais si on le compare à un autre être plus parfait, on constate qu'il ne réalise pas toute perfection : le mal métaphysique n'ex-

---

(1) S. Thomas, *Ia P.*, q. XLVIII, a. 3 : « Potest accipi remotio boni et privative et negative ; remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet.. sed remotio mali privative accepta ». Sur la privation opposée à la négation, cf. Sertillanges, *S. Thomas*, t. I, p. 62-63.

prime rien d'autre que ce manque, cette limite. Aussi bien cette limite est essentielle à tout être créé comme tel, l'être créé ne pouvant être que fini (1) ; elle rend possible le mal physique et le mal moral, mais on ne l'appelle *mal* que dans un sens éloigné et impropre.

*b*) Malum **physicum** seu *rei* importat *privationem* alicujus perfectionis ordinis physici. Est carentia boni in ente cui debetur prout talem naturam habet, seu carentia perfectionis quæ requiritur ad integritatem rei ; v. g. cæcitas vel dolor in homine, in cane.

*c*) Malum **morale** seu *operis*, importat privationem rectitudinis quæ debetur actioni liberæ, h. e. peccatum. Est carentia boni in ente rationali, cui debetur, prout est ens subditum legi morali : v. g. blasphemia.

Si consideratur peccatum formaliter h. e. in solo ordine morali, jam dicendum est simpliciter et absolute malum, quatenus nullam habere potest *veram* rationem boni (sive intrinsecam, prout est finis aliquis, sive extrinsecam prout est medium ad aliquem finem). Sed si consideratur *materialiter*, h. e. in ordine physico, quatenus est actus liberæ voluntatis, ideoque realitas positiva, est bonum quid, — est enim ens ; « habet autem actus humanus quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione » cum sua norma seu cum fine (2).

3. Malum culpæ et malum pœnæ. — Cum malo morali connectitur divisio mali in :

*a*) Malum **culpæ** : est actio vel omissio libera contra legem, seu est ipsum peccatum sive commissionis, sive omissionis quod privat agens rectitudine morali debita ex obligatione. Sic vocatur, quia imputabile est voluntati.

*b*) Malum **pœnæ** : est privatio boni consequens ad culpam : hæc autem privatio, dum creaturæ nocet, læsum ordinem moralem reparat ; e contra malum culpæ privat ordine debito ad Deum. Sic in præsente Providentiæ ordine, omnia mala physica quæ hominem affligunt, peccatum originale consequuntur ; item pœna quæ a judice irrogatur propter delictum, etc... Unde Augustinus : « omne malum aut est peccatum aut pœna peccati » (3).

« Malum physicum habet rationem pœnæ, quia voluntati contrariatur et infligitur ex ordine divinæ providentiæ et justitiæ in

(1) Cf. Kleutgen, *Philos. scol.*, t. IV, p. 395 ; — Pinard, art. *Création*, loc. cit., col. 2161.
(2) *Ia IIæ*, q. LXXI, a. 6.
(3) *De Genesi ad litt.*, c. 1.

pœnam peccati. Malum autem morale habet rationem culpæ ; hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cujus dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum est pœna vel culpa, est peccatum vel pœna peccati » (1).

III. **Variæ Sententiæ de Malo.** — Hic referendæ non sunt quæstiones de Malo quæ cum Providentia connectuntur, neque sententiæ quæ ad mentem pessimistarum contendunt vel omnia esse mala in mundo, vel saltem malum præstare bono : hujusmodi enim disputatio proprium suum locum habet in theodicea. Sed de *natura* ipsius mali aliquæ opiniones celeberrimæ propositæ sunt contra quas thesis sive directe, sive indirecte militat ; cui expositioni per modum unius complura jungemus quæ *causam* mali spectant et ad thesim sequentem erunt referenda : vix enim in expositione historica præsentis quæstionis, hæc duo separari possunt.

A. *ALIÆ MALUM ABSOLUTUM ADMISERUNT.*

1. Zoroaster (VI sæc. ante Ch.), vel Zarathoustra, qui instituit religionem persicam (mazdéisme), admittit existentiam duorum principiorum quæ sunt independentia et inimica : *Spiritum Boni*, h. e. Ahura Mardâh (*Ormazd*), — et *spiritum mali*, h. e. Anro Mainyvay (*Arihman*) : « Ils sont tous deux créateurs, l'un des bons esprits, de tous les êtres bons et purs, l'autre des démons et de tout ce qui est mauvais, au sens matériel aussi bien que spirituel. — La lutte est constante entre les deux principes et ne cessera qu'à la fin des temps par la victoire de l'Esprit du Bien et l'anéantissement de son adversaire qui, dans l'origine, au contraire, est éternel comme lui et qui, de la part des mages et des mithraïstes, a même été l'objet d'un culte » (2).

2. Manichæi, quorum princeps fuit *Manes* (natus in Persia et ibidem mortuus anno post J.-C. ca. 274). Doctrina ejus varia sua elementa mutuat simul a Zoroastro, a christianismo et etiam a buddhismo ; principium vero fundamentale hujus doctrinæ est dualismus Zoroastri. Ratio præcipua cui innitebatur Manes erat causam bonam effectum malum producere non valere ; unde sequeretur Deum bonum non posse esse causam mali. Cum autem pateat dari in mundo malum, concludebat dari causas mali per se, atque ideo admittebat duplex principium æternum et necessarium, quorum unum absolute bonum et fons omnis boni est Princeps lucis, alterum absolute malum, fons et substantia omnis mali est Princeps tenebrarum seu Materia (3).

---

(1) Hugon, *Metaphysica ontologica*, t. I, p. 143. — Quæ sententia ab omnibus christianis admittenda est ex datis revelationis ; unde hic eam referendam esse censuimus, sed solo lumine rationis naturalis non videtur directe stabiliri posse.

(2) Carnoy in *Christus* [10], p. 327. — Idem invenitur apud Chaldæos qui admittunt duo Numina a quibus bona procedunt et pariter duo Numina a quibus mala ; item apud Ægyptios colentes Ra-Osiris ut principium ordinis et Apopi-Sit-Typhon ut principium passionis et deordinationis. In quem dualismum inclinari videntur Stuart Mill, *Essai sur le théisme*, 2° P., tr. fr., p. 170-173 et W. James, *l'Expérience religieuse*, tr. fr., p. 107 sq.

(3) Bevan in *Encyclopædia of religion and ethics* (edit. by Hastings) scribit hanc interpretationem non esse rectam : « the manichæan system is based upon the idea of the essential and eternal contrast between good and evil, between light and

Manichæos S. AUGUSTINUS per aliquot annos secutus est et apud eum præcipue inveniuntur documenta de hoc errore (1).

3. « Transposé dans l'intellectualisme grec le principe oriental du Mal se réduit chez PLATON à n'être que la matière, la matière, qui, chez ARISTOTE, résiste à l'idée, comme la puissance en quelque sorte virtuelle à l'effective actualisation » (2).

Chez Platon en particulier, le mal se présente comme une nécessité : il faut que le bien ait son contraire. Sans doute « le mal ne peut être chez les dieux, nous dit le *Théétète*, mais il pénètre la nature morbide et se répand dans ce bas-lieu nécessairement » (3). Le *Timée*, de son côté, nous décrit l'opposition que le chaos désordonné, que la matière, mère et réceptacle universel, suscite au Démiurge : on dirait d'un instinct, d'une volonté toujours rebelle (4). « Sous le doigt de l'ordonnateur divin, semble s'agiter tumultueusement une sombre puissance, principe de résistance à l'ordre et d'autre part condition nécessaire de la manifestation sensible des idées divines, qui, vaincue, mais jamais soumise, gêne l'effort du Démiurge et l'empêchera jusqu'au bout de rien achever de parfaitement bon et semblable à lui-même. C'est l'espace, la nécessité, la matière. On ne peut en donner une idée ni la concevoir autrement que par un raisonnement bâtard. Toujours est-il que Platon lui donne un être antérieur à l'action du créateur, jamais dominé par lui » (5).

= Contra has sententias extremas nihil directe dicit thesis præsens, sed tantum indirecte quatenus in 1ª Parte contendit malum non esse positivum

---

darkness. But it is not correct to say, as Western writers have frequently done, that Mani identified good with spirit, and evil with matter (ὕλη.) Wether he ever attained to the conception of matter may be doubted (Alexander of Lycopolis observes that in the manichæan system the term ὕλη is not used in the platonic or the aristotelian sense : accordingly Alexander defines the manichæn ὕλη as « motion without order », ἡ ἄτακτος κίνησις; at all events, it is clear that he represented evil or darkness, as something capable of thought or volition ; in other words, his dualism was of the imaginative, or poetical, not of the philosophical kind » (vol. VIII, p. 397). Sed notandum est hæc de facto dici atque ab auctore probari de Mane tantum, non vero extendi posse, saltem ut videtur, doctrinæ prout evoluta est apud sectatores manichæismi posteriores. — Ceterum de hoc puncto historico, valde controverso, cf. ROCHAT, *Essai sur Mani*, Genève 1897 et plura utilia apud CUMONT et KUGENER, *Recherches sur le manichéisme*, Bruxelles, 1908-1912. Cumont in hoc opere ostendit quæ scripsit D. Augustinus præsertim de *Epistola fundamentali* omnino concordare cum aliis documentis de manichaeismo. De manichæismo in genere brevem conspectum et optimum dat TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. I (7° édit.), p. 467 sq.

(1) Opera S. AUGUSTINI, quæ de manichæismo consulere juvat, præcipua hæc sunt : *Contra Epistolam Manichæi quam vocant Fundamenti*, *Contra Faustum*, *Contra Fortunatum*, *De Actis cum Felice Manichæo*, *De Genesi contra Manichæos*, *De natura boni*, *De duabus Animabus*, *Confessiones*, etc... BEVAN, *loco citato*, p. 395, valorem testimonii hujus multum minuere conatur, sed propter rationes parum convincentes, v. g. : « it may be doubted whether even his manichæan informants were at all accurately acquainted with the history and writings, of their founder. Faustus, whom Augustine represents as one of the ablest and most influential among the Manichæans, was a native of N. Africa and it is therefore unlikely that he could read the sacred books of his religion in the original Aramic » (comme si S. Augustin ne pouvait être exactement informé par ailleurs, sans cela !).

(2) LASBAX, *Le problème du mal*, p. 11.

(3) *Théétète*, 176.

(4) *Timée*, 30 a., 51 a-52 b.

(5) A. BREMOND, s. j., *La piété grecque*, p. 146-147.

quid. Eas directe impugnabimus in thesi sequente in qua probabimus malum *a se* repugnare, et explicabimus quomodo malum a causa bona procedere possit.

B. *ALIÆ DICUNT MALUM FORMALITER ESSE POSITIVUM QUID, VEL ESSE NIHIL, VEL A DEO NECESSARIO PROCEDERE.*

De natura enim mali duplex adest ratio dubitandi : « Ut omne ens sit bonum, sufficere videtur quod nullum detur positivum ens, in quo aliqua ratio boni non inveniatur ; ex quo tamen nequit illico inferri quod non sit aliquod ens positive malum ac proinde quod ratio mali nequeat in positivo reponi, sed solum consistat in privatione. Itemque licet certissimum apud omnes sit omnem boni debiti negationem malam esse, non tamen æque manifestum est e converso omne malum esse boni privationem » (1). Inde intelligitur quomodo aliqui, præsertim a tempore Cajetani, sive thomistæ, sive alii, v. g. COMPLUTENSES, PALLAVICINI... negaverint omne malum esse meram privationem ; dixerunt enim malum physicum et malum absolutum esse quidem privationem, sed contenderunt malum relativum et malum morale constare aliquo positivo. Quæ sententia duplici modo propugnatur :

1. CAJETANUS distinguit malum natura seu malum simpliciter a malo morali ; concedit primum esse privationem, sed alterum dicit « importare positivam naturam bonam in se, licet malam homini, sicut cadaver, præter privationem animæ, constituitur essentialiter per formam positivam cadavericam ». Secundum eum malum morale commissionis prout est conversio ad creaturam, h. e. ad bonum aliquod particulare prohibitum, formaliter constituitur relatione ad objectum malum, ipsa autem relatio est quid positivum (2) ; ergo.

2. Alii distinguunt malum absolutum et respectivum et dicunt similiter primum constitui privatione, alterum vero « posse in positivo consistere, quando quidem non sola privatio, sed forma etiam positiva potest esse alteri disconveniens atque adeo mala ». Sic error est malum mentis et differt a mera ignorantia quæ est privatio ; item dolor quod est malum facultatis appetitivæ, esset quid positivum. Ita sentiunt COMPLUTENSES (3), J. de BENEDICTIS (4), et apud non scholasticos, RENOUVIER qui hæc inter alia scribit : « l'expérience des êtres sensibles témoigne irrécusablement que le mal physique est autre chose qu'une imperfection » (5). Pariter recens scholasticus FISCHER (6) definit « malum physicum ut aliquid positivi, i. e. influ-

---

(1) URRABURU, *Ontologia*, p. 468. — De expositione illarum variarum sententiarum scholasticarum, præter URRABURU, cf. P. DELMAS, in sua *Ontologia*, p. 382.

(2) *In Iᵐ IIæ*, q. XVIII, a. 5 ; cf. *in Iᵐ IIæ*, q. LXXI, a. 6. — Et ita post eum multi thomistæ, v. g. LEHU, O. P., *Ethica generalis*, t. I, p. 94. — VASQUEZ etiam sæpe citatur, quasi huic sententiæ faveret (*in Iᵐ IIæ*, q. 71, disp. 95). Sed diserte rejicit sententiam Cajetani (c. 2). Docet quidem peccatum formaliter constitui per relationem dissonantiæ cum natura rationali (c. 9) ; sed addit, c. 10, hanc relationem non esse realem, sed rationis tantum. Ergo non tenet peccatum formaliter constitui aliquo positivo sensu proprio nec sine restrictione.

(3) *Metaphys.*, disp. 24, q. 8, n. 39, 2ª Concl.

(4) *Metaphys.*, l. I, q. 4, c. 4. n.

(5) *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p. 164. Quomodo vero ipse Renouvier ad mali originem explicandam renovaverit theoriam de casu originali hominis simul atque hypothesim trium mundorum in sua *Nouvelle Monadologie* finxerit, vide expositum apud LASBAX, *loc. cit.*, p. 12 sq.

(6) *Problem des Uebels*, p. 42 sq.

xum nocivum rei in aliam, malum vero morale collocat in quadam relatione inordinata actus voluntatis ad normam morum » (1).

Contra hanc sententiam valet directe 1ª Pars thesis ; ei tamen non multum insistemus : cum enim spectet præsertim malum morale, in theologia fuse tractatur ubi de Peccatis, unde ad hanc disciplinam remittimus plenam solutionem quæstionis.

3. Secundum SPINOZA malum est quid mere subjectivum. Ejus theoria « fait évanouir tout simplement la bonté dans la Puissance : Bien et Mal sont des points de vue tout humains qui n'ont aucun sens au regard de la Substance infinie. L'Amour tout intellectuel de Dieu, la force avec laquelle il s'aime lui-même d'un amour infini se confond avec l'expression de sa puissance et l'immuable nécessité de ses manifestations. Il est de droit naturel, dit Spinoza, que les gros poissons mangent les petits et que tous les êtres de l'univers se dévorent les uns les autres ; ou plutôt, c'est un droit parce que c'est un fait, une affirmation, comme tout ce qui est au monde, de l'infinité de la Substance divine. L'indifférence de la Nature du Matérialisme antique devient, dans le panthéisme spinoziste, l'indifférence de Dieu » (2). Ergo malum necessario ex Dei natura fluit, sicut duo anguli ex trianguli natura.

4. Secundum LEIBNIZ in sua *Theodicea* (3), malum dicitur simplex defectus ulterioris perfectionis, seu finitudo omnis perfectionis, ita ut omne ens finitum dici possit malum qua finitum. Hoc autem malum vocat *malum metaphysicum ;* quæ denominatio ab omnibus deinceps fuit recepta. Porro omnes species mali huic malo metaphysico reducere videtur, sive de physico, sive de morali agitur, ita ut malum quodcumque non sit nisi negatio, limes, imperfectio, non vero privatio. « Comme chez Descartes, une telle limitation n'est pas restrictive de l'excellence de l'ensemble. L'apologue de Sextus Tarquin dans le palais des Destinées montre que, si le mal existe, c'est qu'il a sa place dans le meilleur des Univers ; et le fait que Dieu, entre une infinité de mondes également possibles, a choisi le meilleur, témoigne avec surabondance de sa bonté en le justifiant pleinement de l'existence de maux de détail qu'à la vérité il n'a pas voulus, mais *permis* tout simplement » (4). Contra hanc sententiam ponitur secunda Pars. — Cui sententiæ adstipulari possunt illi qui Negativistæ dicuntur et existimant malum esse simpliciter nihil. STEUER (5) hanc sententiam tribuit aliquibus SS. Patribus, præsertim S. Augustino, sed immerito ut recte notat Willems (6).

5. Secundum recentiores *Pessimistas* inter quos eminet SCHOPENHAUER, mundus est essentialiter et totaliter malus ; malum autem procedit ex Voluntate absoluta inconscia (7).

Sic inter alia scribit idem Schopenhauer : « Dans ma théorie la véritable explication [du monde] est que la source de son existence est formellement sans raison ; elle consiste en effet dans un vouloir-vivre aveugle, qui, en tant que chose en soi, ne peut être soumis au principe de raison, forme

(1) Apud WILLEMS, t. I, p. 450.

(2) LASBAX, *Ibid.*, p. 9.

(3) V. g. 21, 209, 241, etc. Cf. edit. Erdmann, p. 510, 535, 568, 577, etc.

(4) LASBAX, loc. cit., p. 10.

(5) *Lehrbuch der Philosophie*, t. II, p. 20.

(6) *Institutiones*, t. I, p. 448.

(7) Sur le pessimisme, ses fondements et ses contradictions, cf. BLONDEL. *l'Action*, 2e Part. c. 22 p. 27-40,

exclusive des phénomènes et seul principe justificatif de toute question. Ce résultat est en parfaite harmonie avec la nature du monde, car seule une volonté aveugle pouvait se mettre elle-même dans la situation où nous nous voyons. Au contraire une volonté capable de voir eût bien vite fait d'évaluer que l'affaire ne couvre pas ses frais, puisque des aspirations si violentes, puisque tant d'efforts et la tension de toutes nos forces, avec des succès, des angoisses et des misères perpétuelles, avec cette inévitable destruction qui attend toute vie individuelle, ne trouvent pas le moindre dédommagement dans cette existence éphémère, conquise au prix de tant de peines et qui se réduit à rien entre nos mains » (1). Quomodo autem omnia esse pessima describat, ex paucis sequentibus judicare licet : « Puisque notre condition est bien plutôt un état qui ferait mieux de ne pas être, tout ce qui nous environne porte alors la trace de ce caractère, comme tout, dans l'enfer, est imprégné d'une odeur de soufre. Tout objet est toujours imparfait et trompeur, tout plaisir mêlé de déplaisir, toute jouissance réduite à n'être jamais qu'une demi-jouissance ; tout contentement porte en soi-même un principe de trouble ; tout soulagement une source de fatigues nouvelles ; tout remède à nos misères de chaque jour et de chaque heure nous fait défaut à chaque moment et nous refuse son service ; le degré sur lequel nous posons le pied se brise à tout instant sous nos pas. Oui, les infortunes grandes ou petites, voilà l'élément de notre vie, et pour tout dire en un mot, nous ressemblons à Phinée, dont les Harpies souillaient tous les aliments et les rendaient immangeables... La vérité, la voici, nous devons être misérables et nous le sommes. Et la source principale des maux les plus graves qui atteignent l'homme, c'est l'homme même, *homo homini lupus*. Pour qui embrasse bien du regard cette dernière vérité, le monde apparaît comme un enfer plus terrible que celui de Dante en ce que l'un doit y être le démon de l'autre ; sans doute, tel homme est plus propre à ce rôle que tel autre ; avant tous par exemple, un archidémon, qui, se présentant sous la forme d'un conquérant, met en présence quelques centaines de mille hommes et leur crie : « souffrir et mourir, voilà votre destinée ; et maintenant feu de tous vos fusils et de tous vos canons les uns sur les autres ! » et ils obéissent. Mais en général, l'iniquité, l'extrême injustice, la dureté, la cruauté même, tels sont les principaux traits de la conduite des hommes les uns envers les autres : le contraire n'est qu'une rare exception » (2).

Quatenus hæ theoriæ, sicut theoria dualistarum antiquorum, supponunt dari malum absolutum et malum non esse privationem quæ sit in bono tamquam in subjecto, vel rursus supponunt malum habere causam per se et non tantum per accidens, refutantur thesi præsente et sequente. Utrum vero multitudo malorum possit superare congeriem bonorum in hoc mundo, supposita semel et probata creatione mundi per Deum summe perfectum et bonum, non pertinet ad nos decernere, sed ad theologiam remittimus.

IV. **Certitudo thesis.** — Eam ut certam in re metaphysica proponimus ; revera est communissima inter scholasticos.

---

(1) *Le monde comme volonté et comme représentation*. Supplément au 4e livre, c. 46, trad. fr., t. III, p. 391 ; texte allemand : *Die Welt als Wille und Vorstellung*, edit. Deussen, Bd II, p. 662, l. 27.

(2) *Ibid.*, tr. fr., p. 389 ; texte allemand, loc. cit., p. 660, l. 14.

## DEMONSTRATIO.

### Iª PARS. — Malum non consistit in aliquo positivo.

Omne enim positivum est ens, qua tale ; ens autem qua tale est bonum saltem sibi, ut supra dictum est.

Ad rem S. Thomas : « Unumquodque secundum suam essentiam habet esse. In quantum autem habet esse, habet aliquod bonum ; nam si bonum est quod omnia appetunt, oportet ipsum esse bonum dicere, cum omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum est quod essentiam habet. Bonum autem et malum opponuntur. Nihil igitur est malum secundum quod essentiam habet. Nulla igitur essentia mala est » (1).

Explico. — « L'idée du mal, écrit le P. Sertillanges, doit se prendre évidemment de celle du bien à laquelle elle s'oppose. Puisque nous avons dit que le bien est essentiellement appétible, et que tout ce qui est appétible est donc bien, on doit donc conclure que cela seul pourra être un mal qui ne pourra être objet d'aucun désir. Or, il n'y a rien de tel parmi les *positivités* que renferme la nature et l'on se voit donc obligé de rejeter le mal dans l'ordre du *non-être*. En effet, comme tout ce qui est, désire son être propre et le défend, il faut bien en conclure que tout ce qui est, par cela seul qu'il est, sera en quelque façon désirable, l'appétit étant le vrai juge du bien, dont l'essence est son objet propre. D'autre part, tout être manifeste une activité et par conséquent quelque inclination naturelle ; tout être a donc une convenance avec quelque chose en dehors de lui, et ce quelque chose lui est un bien. Or le mal, en lui-même, n'a de convenance avec aucun bien, puisque le bien et le mal sont contraires. Il n'est donc aucun être à qui le mal puisse convenir d'une façon exclusive. Le mal n'est donc pas une positivité naturelle ; il n'est pas être. S'il l'était, il ne pourrait ni désirer, ni être désiré, et par conséquent, il ne pourrait non plus ni agir ni se mouvoir ; car toute action opérée ou reçue s'exerce en vue d'une fin, ce qui veut dire en vue d'un bien. Or, l'être qui n'agit ni n'est agi, n'est qu'une chimère, il n'y a rien de tel dans la nature » (2).

### IIª PARS. — Neque in mera negatione boni.

Secus omnia quæ non sunt essent mala, nec distingueretur malum a nihilo ; imo omnia etiam quæ sunt, cum careant aliqua ulteriore perfectione. *Atqui* hoc nemo, nisi sensu valde improprio, affirmaverit esse malum. Etenim juxta omnes, malum sic intellectum non est verum malum, sed tantum vel non-ens, vel « imperfectum ». Porro de hoc nunc non curamus.

---

(1) III *Contra Gentes*, c. 7. Ibidem septem argumenta proponit S. Doctor.
(2) Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, t. I, p. 62.

**IIIa PARS. — Sed in privatione.**

1. *ARG. GENERALE, ex modo communi concipiendi.* — Quicquid vocatur malum, ita intelligitur quia ei deest aliquid quod deberet habere, sive in se res consideratur, sive in relatione cum altero. Sic cæcitas est mala homini, cum sit defectus proprietatis ei debitæ, non vero habetur mala plantæ ; item venenum serpentis malum est homini, quia ei non convenit, non vero malum est ipsi serpenti (1).

*Atqui* carentia perfectionis debitae est privatio. *Ergo.*

2. *PROB. DE MALO SIBI.* — Illud est formalis ratio mali, quo posito ponitur malum, quo sublato tollitur formaliter.

*Atqui* posita carentia ejus quod debet inesse in aliquo secundum naturam vel secundum leges morales aut artis, ponitur malum ; sublata autem carentia hujusmodi, tollitur formaliter malum.

*Ergo* ratio formalis mali est carentia perfectionis debitæ, h. e. privatio.

Prob. min. — *a*) Si malum nihil positivi sibi habet annexum, v. g. cæcitas, omissio actus debiti, res est clara, nec ab ullo negata.

*b*) Si malum est in actu positivo, tunc arguitur :

Actus positivus dicitur malus qui est difformis a regula artis, vel a norma rationis (h. e. a lege) et hoc quidem sive per excessum, sive per defectum. *Atqui* hæc difformitas est carentia ordinationis ad finem debitæ secundum hanc regulam, seu carentia debitæ perfectionis in ipso actu et ideo in subjecto quod actus informat. *Ergo* malitia actus positivi est malum in se et in privatione consistit.

*c*) Si malum est in physica realitate, v. g. gibbus :

Physica realitas est mala, quæ est difformis a regula artis, vel a lege naturæ et hoc per excessum vel defectum. *Atqui* hæc difformitas est carentia modi, vel speciei, vel ordinis debiti secundum regulam vel legem, seu carentia debitæ perfectionis in subjecto. *Ergo.*

3. *PROB. DE MALO ALTERI.* — Illud enim est malum alteri quod caret bono alteri debito, vel illi nocet. *Atqui* quod est tale privat alterum bono ipsi debito. *Ergo* malum alteri consistit in privatione boni. Sic oleum in vestimento, instrumentum inaptum.

Nota. — *Quonam sensu verum sit dicere : « malum est ».* — Audiamus P. Sertillanges : « De ce que le mal n'est pas une réalité naturelle, peut-on

---

(1) S. Thomas, *Ibid.* — Mercier, *Ontologie*[6] n. 123, p. 241-243.

conclure : le mal n'est point ? Ce serait méconnaître un des sens légitimes du mot *être*. Ce mot comporte deux acceptions. Il peut désigner l'entité même d'une chose, et c'est de l'être ainsi compris qu'il est question quand on établit les *catégories* (1); mais il peut signifier aussi la vérité d'une proposition, laquelle consiste en une composition opérée par l'esprit conformément à l'ordre des choses et que le verbe *être* déclare lorsqu'on répond à cette question : Telle chose est-elle ? Or, l'être compris de cette dernière façon s'étend au-delà des entités naturelles. Ainsi l'on dit : L'affirmation *est* l'opposé de la négation — et cela ne pose rien dans la nature. De même on dit : La cécité *est*, en ce sens que l'œil en est atteint et l'on ne prétend point par là que la cécité soit une entité proprement dite. En ce sens donc on doit dire du mal : Il est, à savoir comme une privation... » (2).

## COROLLARIA.

Ergo :

I. *Omnis error est malum in se* : nam privatur rectitudine rationis ; et est malum homini, nam privat eum a possessione veri ad quod ordinatur natura.

II. *Malitia peccati non consistit in actu physico, sed in aversione a debito ordine.* — In peccato enim duo sunt distinguenda :

1. conversio ad objectum volitum, ut bonum saltem apparens in quo est realitas physica actus ; hic autem actus secundum hoc potest esse omnino perfectus, quatenus procedit ex naturali tendentia ad objectum conveniens ;

2. aversio a fine ultimo et secundum hoc actus est moraliter malus in quantum hæc aversio apprehenditur in prædicta conversione, atque ideo virtualiter et indirecte saltem intenditur : unde fit ut actus privetur debito ordine ad finem ultimum. Per *omissionem* privatur subjectum actu debito et per *commissionem*, privatur actus rectitudine debita.

III. *Potest esse malum majus et minus* (3) :

1. ratione boni majoris vel minoris quod deest, prout recessus a lege seu regula fuerit major vel minor ;

2. ratione necessitatis qua illud bonum adesse deberet ;

3. ratione firmitatis hujus privationis quæ sit magis vel minus

---

(1) Il en sera de même, lorsque l'on affirme une réalité d'existence, entre autres et avant tout l'être divin transcendant. Le mot *être*, comme nous l'avons exposé, au début de cet ouvrage, à la suite de S. Thomas, a non pas deux, mais trois significations : l'essence, l'existence et la copule. Nous avons déjà eu l'occasion de rappeler cette vérité, précisément à propos du P. Sertillanges : cf. supra, p. 280-281.

(2) *S. Thomas d'Aquin*, t. I, p. 62.

(3) *Ia P.*, q. XLVIII, a. 3 et 4.

radicata ; sic v. g. dolor ex affectione transitoria, vel ex morbo diuturno.

IV. *Non est admittenda sententia scholasticorum supra citatorum* secundum quos malum saltem morale vel respectivum consistit in aliquo positivo.

1. Contra sententiam Cajetani arguitur ex dictis eosdem materialiter identice actus constitui malos vel bonos quatenus vel priventur debita rectitudine, vel e contra eam habeant ; — imo nullam malitiam intelligi posse præter hanc privationem, ea autem data, omnem haberi ; — denique ex hac sententia immediate sequi Deum esse directe auctorem peccati formalis, quatenus est directe auctor omnis positivitatis.

2. Contra secundam sententiam arguitur : malum respectivum tantum denominative dici malum et præterea illud etiam qua tale formaliter consistere in privatione ; malum enim respectivum importat disconvenientiam, disconvenientia autem non habet rationem mali nisi præcise privationem importat.

### OBJECTIONES.

Contra hanc thesim ubique inveniuntur — sed præsertim apud S. Thomam, III *Contra Gentes*, c. 8 et 9 ; Pesch-Frick, t. II, n. 355-359 ; Delmas, p. 404-407.

## § 2. — De causis mali

### THESIS XIII.

**Malum qua tale causam babet materialem quæ est subjectum bonum (I), imo causam efficientem bonam (II). Hæc tamen non est causa per se, sed per accidens tantum (III).**

### PRÆNOTANDA.

I. **Status quæstionis** (1). — 1. Prima Pars dicit subjectum mali esse subjectum bonum cui malum quasi inhæret per modum privationis.

(1) **Auctores.** —S. Thomas, *Ia P.*, q. XLVIII, a. 3 ; q. XLIX, a. 1 ; *III Con. Gentes*, c. 10-15 ; *de Malo*, q. 1, a. 3 — Suarez, *Disp. metaph.* XI, s. 3 ; — Cl[al] Mercier, *Ontologie*, n. 124 ; — Piccirelli, *De Deo*, n. 192 sq. ; — Pinard, art. *Création*, in *Dictionnaire de théologie*, col. 2160-2162.

2. SECUNDA PARS duo affirmat, malum nempe habere causam efficientem et præterea hanc causam esse bonam. Quo posito quæritur in 3ª Parte quomodo effectus procedens a causa bona possit esse malus ; et respondetur malum produci non directe sed indirecte, quatenus effectus causæ bonæ deficit a perfectione debita. Unde Augustinus : « Non est causa efficiens, sed deficiens mali, quia malum non est effectio sed defectio » (1).

3 CAUSA PER SE illa est quæ producit effectum vi propriæ virtutis ; sic ignis urens. — Causa *per accidens* ea est quæ producit effectum ratione alicujus quod actioni additur vel eam comitatur : sic aer nocet qui chloro miscetur (2).

II. **Adversarii.** - Præsertim Manichæi et omnes qui ab eis dependent, ut dictum est in Prænotando tertio thesis præcedentis.

III. **Certitudo thesis.** — Est certa in re philosophica.

## DEMONSTRATIO.

### Iª PARS. — Malum inest subjecto bono.

1. Malum debet esse in ente tamquam in subjecto aliquo. Est enim privatio, privatio autem, quamvis non sit ens, est tamen entis.

*Atqui* omne ens est bonum et subjectum quod ex nulla parte esset ens ideoque bonum, esset nullum.

*Ergo* est in subjecto bono.

Ad rem S. THOMAS : « Omne malum fundatur in bono, cum sit privatio ; ut Augustinus dicit. Unde sicut ante rerum creationem malum non erat, ita nec malum esset, si Deus omnia annihilaret » (3).

2. (IDEM SUB ALIA FORMA) : Privatio perfectionis subjecto debitæ supponit subjectum.

*Atqui* hoc subjectum debet esse bonum : si enim esset malum, deberet et ipsum in aliquo subjecto inesse, et hoc alterum, nisi bonum esset, iterum in alio, et ita porro in infinitum (4).

(1) *De civitate Dei*, XII, 17.
(2) De causis *per accidens*, cf. P. de RÉGNON, *Métaphysique des causes* ², p. 452 sq.
(3) *De Pot.*, q. V, a. 3 ad 14. — Cf. III *Con. Gentes*, c. 11.
(4) *S. Th.*, Iª P., q. XLVIII, a. 3.

**IIa PARS. — Habet causam efficientem (1) bonam (2).**

Primum Membrum (1). — Secus enim daretur *a se* : quod repugnat.

Nam quatenus non esset nihil, esset ens, ergo bonum ; et quatenus non haberet causam, esset a se, ergo summe bonum.

Secundum Membrum (2). — « Esse causam non potest convenire nisi bono, quia nihil potest esse causa nisi prout est ens, omne autem ens, in quantum hujusmodi, bonum est » (3).

**IIIa PARS. — Non per se, sed per accidens.**

1. Terminus actionis positivæ nequit esse nihilum, cum actio sit influxus positivus, nec concipiatur influxus positivus qui nihil influat.

*Atqui* actio causæ efficientis quæ ad malum per se terminaretur, ad nihilum terminaretur. Ad malum enim qua tale actio ex natura dicenda esset ordinata vi virtutis suæ, malum autem non est nisi privatio, et privatio ratione sui est ens rationis purum.

2. Aliquid per se produci est produci vi virtutis causæ ordinatæ ad illud ut ad finem per se intentum.

*Atqui* causa bona, vi virtutis suæ, est essentialiter ordinata ad bonum. Nam virtus qua causa bona agit, utpote ens, est bona et ad sui perfectionem seu ad bonum ordinata. Insuper finis per se intentus, cum sit aliquid appetibile, habet rationem boni.

Si autem malum non causatur per se et tamen causatur, ergo per accidens tantum.

Ad rem S. Thomas (4) : « Illud quod per se causam habet est intentum a sua causa : quod enim provenit præter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens. Malum autem in quantum hujusmodi non potest esse intentum nec aliquo modo volitum vel desideratum, quia omne adeptibile habet rationem boni, cui opponitur malum in quantum hujusmodi... Unde relinquitur quod malum non habeat causam per se », — sed tantum per accidens.

**OBJECTIONES** contra thesim proponuntur et solvuntur ab Urráburu, p. 488 sq. et 500 sq. et Monaco, *Metaphys. generalis*, p. 128.

(1) *Ia P.*, q. XLIX, a. 3 c.
(2) *De malo*, q. I, a. 3.
(3) *Ia P.*, q. XLIX, a. 1; *II Dist.* 34, a. 3 c. ; *De Pot.*, q. III, a. 6 ad 6.
(4) *De Malo*, q. I, a. 3.

## COROLLARIA.

I. *Malum nullam habet causam formalem* : nam omnis forma est actus seu perfectio ; perfectio autem est ens seu bonum. Ergo « causam formalem malum non habet, sed est magis privatio formæ » (1).

II. *Malum nullam habet causam finalem*, saltem per se, cum finis necessario sit aliquid bonum quod movet ad agendum, malum autem sit privatio boni, seu « privatio ordinis ad finem debitum ». Unde illud axioma : « nemo intendens ad malum operatur ».

Hoc tamen non impedit quominus malum finem extrinsecum habere possit, ut exemplum præbet dolor, cujus utilitas ad defendendum organismum est maxima ; vel intendatur propter bonum majus cum quo connectitur : tunc vero non intenditur ut malum sed ut bonum (2).

III. *Malum nullam habet causam exemplarem*, « cum aliquid dicatur malum ex hoc ipso quod a participatione divinitatis recedit » (3).

## SCHOLIA.

### I. Quomodo bonum sit causa efficiens mali per accidens.

Modo generali potest responderi cum S. Thoma (4) malum provenire posse per accidens a bono :

1. Vel ex parte causæ sive principalis, sive instrumentalis, propter defectum virtutis aut aptitudinis, aut propter omissionem, aut quia subjectum passionis male disponitur (ut evenit pro monstris). Sic ex defectu condicionum, aut ex concursu plurium causarum, quarum una effectum alterius impedit : tunc habebitur effectus deficiens seu malum, præter influxum positivum causæ. « La marche de l'enfant est défectueuse parce que sa force musculaire est insuffisamment développée ; celle du boiteux l'est parce que son appareil locomoteur est incomplet. Le ciseau de l'artiste est parfait, mais dans le bois qu'il travaille, il y a un nœud, la statue sera manquée » (5).

---

(1) *Ia P.*, q. XLIX, a. I.
(2) Suarez, *Disp. Met.* XI, s. 3, n. 51.
(3) *De Verit.*, q. III, a. 4. — Cf. Pinard, *loc. cit.*, col. 2161-2.
(4) *Ia P.*, q. XLIX, a. 1 ; *II Dist.* 34, a. 3 c. ; *De Pot.*, q. III, a. 6 ad 6.
(5) Mercier, *Ontologie*, n. 124.

2. VEL EX PARTE EFFECTUS, — et quidem variis modis : vel quia effectum primarium sequitur secundarius quem propria causa bona non intendit, sed qui cum primario connectitur, aut casu concurrit ; vel quia effectus producendus incompatibilis est cum perfectione propria patientis : generatio unius est corruptio alterius (1).

II. **Sententia Manichæorum directe refutatur.** — 1. Ut probavimus in thesi, malum quod esset a se repugnat, seu est nihil. — Præterea ut dicit S. Thomas : « Summum malum oportet esse absque consortio omnis boni, sicut et summum bonum est quod omnino separatum est a malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono, cum ostensum sit quod malum fundatur in bono. Ergo nihil est summe malum » (2).

2. Amplius « si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiam suam sit malum, sicut summe bonum est quod per suam essentiam est. Hoc autem est impossibile, cum malum non habeat aliquam essentiam, ut supra probatum est. Impossibile est igitur ponere summum malum quod sit malorum principium » (ibid.). — Jam hoc dixerat Philosophus in IV *Ethicorum* : « si malum integrum sit, seipsum destruet : quia, destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali) subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum » (3). — Aliis verbis, si daretur malum absolutum, haberetur nihilum absolutum et non-ens simpliciter *esset* : quod repugnat.

3. Magis adhuc contra Manichæos arguitur, quia, si daretur causa essentialiter mala quæ produceret malum, illud quod produceret, quatenus terminus actionis, esset positivum. Sed quod est positivum participat bonitatem, unde et ipsæ causæ a quibus illud bonum procedit bonitatem participant.

III. **An Deus esse possit causa mali.** — Cui quæstioni P. HUGON, O. P. sic respondet (4) post S. Thomam :

« 1. Deus nullatenus potest esse causa mali culpæ. Malum est

(1) Quorum exempla habes apud Card. MERCIER, in sua *Ontologia*, n. 124.
(2) *III Con. Gentes*, c. 15. — Contra Manichaeos optima habet MERCIER, *ibid.*, n. 125.
(3) *Ia P.*, q. XLIX, a. 3, 2°.
(4) *Metaphy. ontolog.*, t. I, p. 147, juxta *Ia P.*, q. XLIX, a. 2.

recessus a Deo. At Deus non potest esse causa recessus a seipso, ut liquet. Ergo.

« 2. Deus non potest esse causa mali quod provenit ex defectu agentis, cum sit summa virtus et summa perfectio.

« 3. Deus est causa per accidens mali quod consistit in corruptione aliquarum rerum. Agens, in quantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, per accidens causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Atqui forma quam Deus causat in rebus est bonum ordinis universi, quod requirit ut sint in rebus corruptiones et defectus. Ergo Deus, causando in rebus bonum ordinis universi, causat per accidens corruptiones rerum, seu malum physicum.

« 4. Deus causat malum pœnæ. Deus enim causat ordinem universi. Atqui ad ordinem universi pertinet etiam ordo justitiæ qui requirit ut peccantibus condigna pœna inferatur. Ergo Deus causat malum pœnæ procurando ordinem justitiæ ».

**CONCLUSIO :** — erit hic textus S[t] Thomæ qui totam materiam præcedentem de natura mali compendiose proponit :

« Malum quidem in substantia aliqua est ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere ; si enim homo non habet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere ; si etiam homo capillos flavos non habet, non est malum, quia, etsi natus est habere, non tamen est ei debitum ut habeantur ; est tamen malum si non habeat manus quas natus est et debet habere, si sit perfectus ; quod tamen non est malum avi. Omnis autem privatio, si poprie et stricte accipiatur, est ejus quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta est ratio mali. Materia autem, cum sit in potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere, nulla tamen est ei debita, cum sine quavis una earum possit esse perfecta in actu ; quælibet tamen eorum est debita alicui eorum quæ ex materia constituuntur ; nam non potest esse aqua nisi habeat formam aquæ nec potest esse ignis nisi habeat formam ignis. Privatio igitur hujusmodi formæ comparata ad materiam non est malum naturæ sed comparata ad id cujus est forma est malum ejus, sicut privatio formæ ignis est malum ignis. Et quia tam privationes quam habitus et formæ non dicuntur esse nisi secundum quod sunt in subjecto, si quidem privatio sit malum per comparationem ad subjectum in quo est, erit malum simpliciter ; sin autem, erit malum alicujus et

non simpliciter ; hominem igitur privari manu est malum simpliciter ; materiam autem privari forma aeris non est malum simpliciter, sed est malum aeris. Privatio autem ordinis aut commensurationis debitæ in actione est malum actionis ; et quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commensuratio, necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum existat » (1).

---

(1) *III Con. Gentes*, c. 6.

# SECTIO TERTIA

# DE PRIMIS PRINCIPIIS RATIONIS

## INTRODUCTIO

## NOTIONES GENERALES

### § I. CONTINUATIO RERUM

1. Postquam idea transcendentalis entis ejusque attributorum, h. e. unius, veri et boni, quæ est omnibus communis, analysi subjecta est, consentaneum exstat studere legibus quæ immediate ex hac notione entis fluunt, quæ ergo de ente qua ente pronuntiantur et de omni ente valent. — Ceterum, ut dicit Aristoteles : ἕκαστον, ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας (1), « unumquodque tantum habet veritatis quantum habet esse ». Ut ergo res intelligantur, qui est finis Metaphysicæ, primo, saltem pro nobis, debent esse. Unde patet maximi interesse ut definiamus quamnam conditionem *res* impleant oporteat, ut in se sint priusquam intellegantur atque ideo intelligi possint.

2. Si autem ad cognitionem nostram attendatur, jam exsurgit necessitas determinandæ regulæ quæ sit quasi tessera omnium judiciorum. Cognitio enim nostra, formaliter et sensu pleno accepta, non est nisi in judicio. Jamvero si nulla datur regula suprema veritatis judicii, tunc numquam mens discernere poterit quando vero offenderit vel non, atque in infinitum procedet quin ullibi stare possit (2), vel umquam quieta manere valeat. Unde quæstio movetur

(1) *Metaphys.*, l. II, c. I, fin.
(2) Cf. Suarez, *Disp. Metaphys.* III, s. 3, n. 2 ; — Arist., *Analyt. post.* I, c. 3 ; — P. de Regnon, *Métaphysique des causes* ², p. 45-46.

num detur et quodnam sit fundamentum ultimum cui omnia judicia nitantur ut sint certa.

3. Porro illæ leges fundamentales quæ notionem entis consequuntur, quæ conditiones necessarias exprimunt ut ens sit atque ideo intelligi valeat, quæque fundamentum ponunt ultimum cui, sive implicite sive explicite, omnis cognitio stricte intellectualis reducenda sit, — illæ leges, inquam, ad duo principia speculativa contradictionis et rationis sufficientis reducuntur, quorum prius exprimit conditionem formalem ordinis intelligibilis quasi *statici*, posterius vero, conditionem formalem quidem, sed etiam realem et ordinis quasi *dynamici*, manifestat ut ens quodcumque sit et intelligatur, — et ad unum principium practicum et morale.

Unde absolutis notionibus generalibus, tria erunt capita, unum de principio contradictionis quod transcendentali *uni* referemus, alterum vero de principio rationis, quod transcendentali *vero* jungitur, — tertium denique, de principio convenientiæ, seu *boni*.

## § 2. DE PRINCIPIIS PRIMIS SEU TRANCENDENTALIBUS

In Parte quarta de causis, plura de Principio qua tali dicemus ; hic tantum quæ necessaria sunt ad intellectionem sequentium proponimus.

A. **Principium** est « id a quo aliquid procedit quocumque modo » (1). Seu, ut dicit Aristoteles : « aliquod primum unde aliquid aut est, aut fit, aut cognoscitur » (2).

Porro dividuntur principia (3) :

1. IN PRINCIPIA LOGICA ET METAPHYSICA.

*a*) Principia **logica** seu cognitionis sunt id unde mens ducitur in rei alicujus cognitionem, i. e. « notiones vel propositiones ex quibus per discursum (sive ostensivum, sive ad impossibile) alia possunt inferri ». Sic notiones vel postulata mathematica.

*b*) Principia **metaphysica,** quæ pertinent ad ordinem ontologicum et sunt id unde res habet ut sint. Distinguuntur ipsa :

α. *Principia rei :* id unde res habet id quod est. Complectuntur

(1) *S. Th.*, Ia P., q. XXXIII, a. I c.

(2) Πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν, τὸ πρῶτον εἶναι, ὅθεν ἢ ἐστίν ἢ γίνεται ἢ γιγνώσκεται (*Metaphys.*, l. I, c. 1).

(3) PESCH, *Inst. log.*, t. III, n. 1228.

simul principia *essendi* quæ sunt vel constitutiva intrinseca rerum, v. g. materia et forma, vel etiam alicujus rei causæ extrinsecæ (causa finalis et exemplaris) ; — et principia *existendi*, quæ sunt causæ efficientes.

6. *Leges essendi :* veritates quæ exprimunt conditiones necessarias ut res sint et generales rerum relationes.

2. In principia explicativa et constitutiva. — Quæ divisio valde affinis est præcedenti, sed tamen paululum diversa :

*a*) Principia **explicativa** (quæ sunt cognitionis) sunt *vel* elementa quæ constituunt comprehensionem conceptus : sic « animal » et « rationale », quorum synthesis est conceptus « hominis » ; — *vel* comprehensio cogitationis quam conceptus exhaurire nequit : sic natura specifica et individuatio ; — *vel* propositiones plus minusve systematicæ quæ enuntiant leges magis generales intelligibilitatis secundum quas variæ veritates particulares inter se connectuntur.

*b*) Principia **constitutiva** (principia rei) quæ realitatem compositione sua constituunt. Hæc sunt :

α. vel *physica :* « ceux dont se compose la réalité physique : les parties étendues d'un corps continu, les corps chimiques élémentaires qui forment le composé et auxquels, revenus à leur état d'isolement, rien ne manque pour exister et être quelque chose à leur compte » ;

6. vel *metaphysica :* « sans être à proprement parler des choses, ils sont cependant réels et méritent le nom d'être : ce ne sont pas des êtres jouissant de l'unité et de la réalité complète et capables d'exister à leur compte (*ens quod*) ; mais des entités incomplètes (*ens quo*), éléments réels qui doivent se trouver fondus avec d'autres pour que, de leur fusion intime, résulte l'unité stricte de composition réelle métaphysique » (1).

3. In principia incomplexa et complexa.

*a*) Principia **incomplexa** ipsa possunt esse sive rei, sive cognitionis. Principia incomplexa *rei* erunt elementa ex quibus res constant et in quæ resolvuntur sive physice, sive metaphysice : sic materia et forma in corporibus ; principia incomplexa *cognitionis* erunt signa quæ in cognitionem ducunt, v. g. termini propositionum, ideæ simplices.

*b*) Principia *complexa* non sunt immediate nisi cognitionis :

(1) Lahr-Picard, *Cours* [24], t. II, p. 351.

sunt enim effata seu enunciabilia per se nota et evidentia ex quibus in ordine cognitionis pendet veritas aliarum propositionum (1).

B. **Quid sint principia transcendentaliter prima.**

1. Porro ex præcedentibus patet principia transcendentalia de quibus hic agimus esse primo principia *cognitionis*, quatenus exprimunt legem entis conditionemque omnis veritatis et ducunt mentem ad cognitionem intimam rerum.

Sed imprimis dicenda sunt principia *metaphysica*, quatenus exprimunt leges generales *essendi* omnium entium, atque conditiones quas omnes res verificare debent ut sint : « Quia sunt leges essendi, menti simul leges *cogitandi* sunt ; etenim omne objectum, proinde etiam leges essendi *intellectui* norma sunt cui se cognoscendo conformare debet » (2). Vocantur ἀξιώματα, vel « dignitates », quia simpliciora.

Possunt definiri : « Veritates seu judicia maxime generalia, necessaria et absolute prima, quæ sive explicite sive implicite supponuntur omnibus cognitionibus nostris et leges absolute universales omnis entis et cognitionis exprimunt ».

2. Hæc principia dicenda sunt præterea *complexa*, saltem secundum suam formulam, quatenus exprimuntur propositionibus. Attamen sub alio respectu, quatenus reducuntur ad intellectum principiorum, potius *incomplexa* dicenda essent, — etsi non proprie ; — complexum enim et incomplexum dividunt *rationem*, non autem *intellectum*, qui simplici intuitu eminenter habet quidquid invenitur perfectionis cum in incomplexo, tum in complexo rationis (3).

3. Dicimus ea supponi omni cognitione, hoc nempe sensu quod sint ratio formalis omnis certitudinis tantum, et de omni ente quatenus est ens conditiones formales enuntiant ut sit et cognoscatur.

Unde statim sequitur ea nullo titulo esse existimanda ad modum *fontis*, seu rationis materialis, in quo omne verum percipi et videri possit : talis enim fons non est nisi Deus, quem sane, invitis Ontologistis, non intuitive videmus. — Neque rursus sunt fons ditissimus, in quo omne verum ita contineatur ut per analysim ex eo quæ-

---

(1) REGNON, *Métaphysique des causes*², p. 94-95.
(2) DONAT, *Ontologia*⁴, p. 31.
(3) Ad mentem S. THOMÆ, in *I Con. Gen.*, c. 59. — Ex quibus intelligi possunt plura loca S. Doctoris in quibus dicit prima principia esse incomplexa ; in aliis quidem tantum spectat incomplexa rationis (simplices ideas), in aliis vero ipsa principia fundamentalia rationis sensu stricto de quibus nunc agimus.

cumque proprietas vel veritas deduci valeat, prouti fit in variis scientiis mathematicis, quæ exstruuntur sola evolutione notionum initio positarum ; ens enim de quo ponuntur non est « esse absolutum, æternum, infinitum », uti somniantur Pantheistæ, sed ens commune ex quo per analysim nihil absolute deduci potest, quod vero de variis entis determinationibus nihil affirmat, ut elucet reflectenti.

Ex quibus patet, ut recte notat SUAREZ (1), hæc principia formalia, quæ de ente qua tali ponuntur, minime sufficere in metaphysica : nedum enim sint fons omnis veritatis, nullam positivam in se continent veritatem ex qua scientia progredi possit (2).

C. **Quibus conditionibus hæc principia dicentur prima.**

1. Non munere suo proprio fungentur, nisi eamdem universalissimam extensionem habeant atque ens, h. e. nisi ex intellectu entis procedant.

Sicut enim prima idea quæ de omnibus ideis supponitur et in omnibus implicatur, est idea entis, ita judicium primum quod de omni ente valeat, de ente quatenus ente sit necesse est. Nam omne judicium aliquid de aliquo, seu ens de ente affirmat vel negat, nec ullum est quod præter notionem primam entis ferri possit. Unde necessario nexus inter Prædicatum et Subjectum primi principii ex ipsa natura entis in quantum est ens, desumatur oportet.

2. Quo supposito, intelleguntur tres conditiones ab Aristotele enumeratæ, quas primum principium verificare debet (3) :

*a*) « Prima est quod circa hoc non possit aliquis mentiri, sive errare...

*b*) « Secunda conditio est ut sit non conditionale, i. e. non propter suppositionem habitum. ; sed oportet per se esse notum...

*c*) « Tertia conditio est, ut non acquiratur per demonstrationem, vel alio simili modo ; sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur et non per acquisitionem » (4).

M. DURANTEL développe ainsi la pensée du Docteur Angélique en s'appuyant sur de nombreux textes : « Le premier caractère des principes premiers est l'évidence ; ils sont comme un soleil en son midi, ils brillent et de leur lumière propre ; pas n'est besoin de les confronter avec d'autres no-

---

(1) *Loc. cit.*, n. 3.
(2) Cf. in Methodologia quæ dicuntur de axiomatibus et postulatis, v. g. apud LAHR-PICARD, *Cours*, t. I, p. 562.
(3) Cf. ARISTOTELES, *Met.*, l. III (IV), c. 3 et S. THOMAS, in h. l., l. 6, n. 596 sq. ; — REGNON, *loc. cit.*, p. 90-96.
(4) S. THOMAS, *loc. cit.*, n. 597-599. Cf. *In I An. Post.*, l. 4.

tions, ils sont « autolucides », *per se nota*. Non seulement ils éclairent, mais leur clarté s'impose, l'intelligence y adhère nécessairement et ne peut admettre leur contraire ; il n'est pas possible de les supposer faux. Parce qu'évidents et parce que premiers, ils sont indémontrables, et, pour les connaître, il suffit de connaître leurs termes. Parce qu'ils découlent de la nature même de notre intelligence, dont ils expriment les lois et de la nature des choses, puisqu'ils représentent en nous les idées divines qui les constituent ; ils sont universels, les mêmes pour tous les hommes, connus de tous, forçant l'adhésion de tous, sans effort ni recherche, naturellement, les mêmes aussi pour toute la matière de notre connaissance dont ils marquent ainsi les limites, dominant toute vérité particulière qui n'a d'existence que par eux. De leur évidence et de leur fondement en la nature, il résulte encore qu'ils s'imposent nécessairement et comme l'absolue vérité. En aucune intelligence il ne peut y avoir erreur à leur sujet ; et nul ne peut les oublier, ni les perdre, ni cesser jamais d'en faire usage » (1).

Sur l'indémonstrabilité des principes premiers, le P. de Régnon écrit justement : « Le maître ne doit pas se proposer de démontrer les principes premiers de la Métaphysique. Tout son travail consiste à bien en expliquer les termes, afin que, purifiés de toute scorie, ils s'unissent d'eux-mêmes, comme deux gouttes d'eau débarrassées de poussière se fondent aussitôt ensemble. A son tour, le disciple ne doit pas considérer ces expositions du maître comme des arguments dialectiques. C'est dans sa propre intelligence qu'il doit se recueillir, pour y chercher l'évidence des propositions dont on lui a expliqué les termes » (2). Cette manière de voir est, comme l'on sait, directement opposée à celle de Pascal et plus encore à celle de Leibniz (3).

## § 3. QUID ALIUNDE SUPPONIMUS

A. **Ex Critica**. — 1. Ex Critica accipimus ut firmiter stabilitam *concordiam mentis et entis*, non ita quidem ut ens ab intellectu pendeat, sed e contra mens ab ente. Quo dato, jure dicitur : « Leges entis sunt leges mentis » et « leges mentis sunt leges entis » (4).

Si enim mens de se ordinatur ad ens intelligendum et exprimendum (ut declaratur in Critica), quicquid mens, qualenus est mens, seu ex natura sua, affirmabit necessario in evidentia intuitionis, necessario verum erit. Aliis verbis, necessitas quæ regit intellectum, seu lex mentis, est necessitas quæ regit ens seu est lex entis. Porro quod affirmat intellectus ut intellectus æque ad ordinem logicum et metaphysicum pertinet.

2. Rursus ex epistemologia supponimus totam theoriam « intellectus principiorum » et deductionem illorum principiorum ex intui-

(1) *Le retour à Dieu*, p. 162-163.
(2) *Métaphysique des causes* [2], p. 53.
(3) Les principaux textes de Pascal et de Leibniz relatifs à cette question sont cités par Rougier, *Les paralogismes du rationalisme*, p. 131-132.
(4) De hoc axiomate, infra loquemur, p. 520-522.

tione fundamentali τοῦ Ego (1) : brevi realismum metaphysicum stabilitum esse modo firmo.

Ibi enim ostenditur in quibusdam actibus mentem nostram non procedere ex discursu, sed immediate ex simplici *intuitu* veritatis : quod fit per intellectum principiorum. Hunc autem intellectum distingui *re* a ratione negat S. Thomas : « Non in homine est una potentia specialis per quam simpliciter et absolute et absque discursu cognitionem veritatis obtineat, sed talis veritatis acceptio inest sibi per quemdam *habitum naturalem* qui dicitur *intellectus principiorum*. Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, quæ intellectus dicatur, sed ipsa ratio *intellectus* dicitur eo quod participat de intellectuali simplicitate ex quo est principium et terminus in eis propria operatione » (2).

Cet « intellectus principiorum » n'est pas une faculté de jugement, procédant par composition et division de concepts ; c'est une faculté d'intuition globale qui est de l'ordre de l'appréhension (3), mais appréhension proprement intellectuelle, équivalente à la fonction discursive, sans en avoir toutefois l'inconvénient essentiel qui est l'à peu près et le morcelage. Cette appréhension d'ailleurs diffère de l'intuition angélique et divine en ce que, comme intuition, elle ne s'élève pas au-dessus du stade de la connaissance claire-confuse. D'où les hésitations possibles, voire même les négations formelles de notre « raison, ratio », quand elle veut traduire ces données intuitives de l'*intellectus* et de la conscience dans l'ordre du discours et des concepts distincts.

La conscience que nous prenons de l'*intellectus principiorum* en acte nous révèle tout à la fois la donnée même qui nous permettra de formuler les principes premiers et où nous puiserons les notions qui y entrent, — et la notion de notre esprit (intelligence et volonté) en tant qu'être et faculté de l'être. L'absolu (4) ne peut se saisir que dans la conscience de cet « intellectus » en acte : pour nous il est là et pas ailleurs. En dehors de cette intuition, l'idée abstraite de l'absolu ne saurait s'imposer comme première : elle n'a pu être abstraite que de cette donnée première. L'*intellectus* ne fait que traduire simplement notre nature ; la réflexion distincte, portant sur l'intuition actuelle qui lui est propre, nous révèle, sans la détruire, l'intuition et de notre acte absolu et de notre nature qu'implique cet acte : on pourrait l'appeler *intuition réflexive concrète*.

3. Unde valorem stricte ontologicum illorum judiciorum rationis, quæ ut necessaria et absolute universalia pronuntiantur, hic accipimus, nec intendemus probare. Tantum metaphysico incumbit sive naturam intrinsecam eorum necessitatis et universalitatis, sive conditiones, usus et partes quas in vita intellectus agunt, definire.

---

(1) Cf. quæ diximus in Introductione p. 60 sq. de hac materia et quæ dicemus infra, post Thesim XV, p. 499-502.

(2) *De Verit.*, q. XV, a. 1 c.

(3) « Intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere » (*Ia P.*, q. LXXIX, a. 8 c.).

(4) Sur le sens que nous donnons ici au mot *absolu*, se rappeler ce que nous avons écrit plus haut, p. 57.

Nous n'avons donc pas à tenir compte par exemple de la position prise par certains pseudo-philosophes modernes qui, renouvelant les formes antiques du scepticisme le plus radical, ne reconnaissent aux principes premiers aucune valeur absolue, mais seulement une valeur de pure convention et tiennent qu'il n'y a pas de vérité simplement nécessaire. Tel M. Rougier (1) qui soutient que « la nécessité des propositions démontrées (théorêmes) ne dépend jamais de la nécessité des principes propres (axiomes et postulats) dont on part ; elle dépend uniquement de la nécessité des principes communs de la Logique qui sont les règles de la déduction » (2). En conséquence pas d'autre nécessité que la nécessité *formelle ;* la vérité *matérielle* des principes ne doit jamais entrer en ligne de compte dans une démonstration, car du point de vue déductif ils n'ont aucune valeur de vérité. La raison en est simple : tous les principes propres des sciences déductives, jusques et y compris le principe d'identité (3) devant être traités comme de simples « fonctions propositionnelles » (4), ne sont ni vrais ni faux, ni apodictiquement nécessaires, ni assertoriquement vrais ; ils n'ont d'autre portée que celle d'une *convention.* Si Aristote et les scolastiques sans exception, avec beaucoup d'autres, ont prétendu que la nécessité des conclusions d'un raisonnement dépend de la nécessité des prémisses, c'est qu'ils ont confondu la matière et la forme des raisonnements (5).

Nous ne pouvons à notre tour que reprendre sévèrement chez de tels auteurs une confusion aussi épaisse entre la *vérité* et la *rectitude* du raisonnement. La seconde est complètement indépendante de la première et l'on peut raisonner très juste et avec une rigueur absolue, à partir de prémisses ou de données radicalement fausses : la conclusion alors sera nécessaire hypothétiquement, d'une nécessité purement *formelle,* mais la conclusion n'exprimera aucune *vérité* nécessaire ; elle pourra être vraie matériellement, puisque *ex falso sequitur quodlibet,* elle sera la plupart du temps fausse et sa nécessité *ontologique* sera nulle. La vérité au contraire de la conclusion, nous voulons dire sa vérité objective impliquant l'accord de l'affirmation avec la réalité, dépendra avant tout, dans un raisonnement, de la vérité et de la certiture « assertorique » des propositions antécédentes, comme de la réalité des données à partir desquelles le raisonnement a été construit. Les prémisses étant d'une part supposées vraies objectivement et

---

(1) M. Rougier, depuis plusieurs années, mène une campagne bruyante pour substituer à la logique classique qu'il déclare périmée, les principes de la logistique nouvelle : témoin ses nombreux articles de la *Revue de Métaphysique et de Morale,* depuis 1916, et son livre sur *La Structure des Théories déductives* (Alcan, 1922). Sur ce mouvement de la logistique, cf. R. Feys, *La transcription logistique du raisonnement,* in *Revue néo-scolastique,* 1924, p. 299 sq., 417 sq., etc.

(2) *Les paralogismes du rationalisme,* p. 76.

(3) *Ibid.,* p. 444.

(4) Expression empruntée au langage des Logisticiens modernes, Peano, Padoa, Russell.... Ce dernier définit ainsi ce terme technique : « Une proposition est simplement vraie ou fausse, et le débat est clos : il ne peut être question de circonstances. « Charles I[er] fut décapité » est tout aussi vrai en été qu'en hiver, les dimanches que les lundis. Ainsi, lorsqu'on prend la peine de dire qu'une chose serait « vraie en toutes circonstances », la chose en question doit être une « fonction propositionnelle », c'est-à-dire une expression contenant une variable ou « constituant indéterminé », et devenant une proposition lorsqu'on assigne une valeur à la variable ; les diverses circonstances auxquelles on fait allusion sont alors les différentes valeurs que la variable est susceptible d'avoir ». (*Le mysticisme et la logique,* p. 120).

(5) *Les paralogismes du rationalisme.* p. 77-80.

certaines absolument, d'autre part les lois de la logique formelle fondées elles-mêmes sur des principes certains étant respectées, l'on aboutira à une proposition qui pourra être dite vraiment démontrée, parce que non pas certaine et nécessaire d'une nécessité purement formelle (celle-ci n'importe que comme condition à remplir et ne présente en elle-même qu'un intérêt très secondaire pour le philosophe et le vrai savant), mais parce que certaine et nécessaire ontologiquement. Nous parler ici de vérité et de nécessité de *convention* revient à nier toute vérité et toute nécessité proprement dite.

Aussi bien M. Rougier ne craint pas de pousser son radicalisme agnostique à l'extrême. Il n'hésitera donc pas à mettre les principes premiers de la raison exactement au même rang que les axiomes de la géométrie (!) qui, selon Poincaré, « ne sont ni des jugements synthétiques *a priori*, ni des faits expérimentaux : ce sont des conventions ». Et quant à la nécessité hypothétique et formelle du raisonnement déductif, loin d'y reconnaître une nécessité objective, il n'y verra que le signe d'une *structure mentale* propre « à quelques familles privilégiées de la race occidentale des Aryens ». Les principes formels de notre logique, outre qu'ils « ne s'appliquent pas en toute rigueur au monde extérieur », nous dit-il, « ne réglementent pas nécessairement les démarches de la pensée... Leur apparition est tardive dans l'histoire » — et de grands peuples, comme les Indous et les Chinois n'en reconnaîtraient pas la judicature. « Lorsqu'on se sera affranchi de la croyance en une raison humaine, spécifiquement une, sortie tout armée de catégories et de principes régulateurs des mains du Créateur ou de la Nature, comme Pallas Athénée du front puissant de Zeus, on reconnaîtra que l'esprit humain est doué d'une plasticité infinie, qu'il peut se complaire à des types d'explication et en des sortes d'intelligibilité très variées, qu'aucune nécessité intrinsèque ne l'obligeait à évoluer de façon rationnelle comme il l'a fait.. Dès lors il y aura place pour une science des structures mentales » (1).

Dès lors, bien plutôt, il n'y aura de place pour aucune science quelle qu'elle soit, fût-ce celle des structures mentales, ni pour aucune mathématique, ni pour aucune philosophie, ni pour aucune pensée. Dans ces conditions, à qui tient de tels principes, un seul parti raisonnable, pour autant que la raison peut encore avoir un sens, reste à prendre: celui de se taire.

B. **Ex Psychologia,** supponimus partes primorum principiorum in elaboratione et organisatione cognitionum nostrarum determinatas esse ; immo et originem eorum esse assignatam, quatenus nempe sunt participatio luminis divini, et facultatem quæ sit absoluti vere innatam implicant, sed quatenus simul etiam quoad objectivitatem omnia ab experientia desumunt. Ceterum non in mentem venit ut negemus delimitationem inter elementa innata et abstracta maximas pati difficultates, de quibus pauca in Introductione disseruimus, et recens non veritus est dicere, non quidem sine veritatis

(1) *Le mythe de la « raison » et la science des structures mentales*, dans *Logos*, juillet 1921, p. 224-226. Nous en citerons plus bas, à propos du principe d'identité, d'autres passages où ces mêmes idées sont formulées avec un égal cynisme. Cf. encore Rougier, *La mentalité scolastique*, dans *Revue philosophique*, mars 1924, p. 209 sq.

superlatione : « Pour avoir trop réduit la part de l'expérience, le platonisme est allé à l'idéalisme et pour avoir oublié l'importance des éléments innés de la connaissance, la scolastique, thomisme en tête, est allée au sensualisme » (1). Forsitan illa quæ mox de hac salebrosa quæstione breviter tangemus profutura sint quasi regressive ejus solutioni.

**Bibliographia.** — Aristoteles, *I Anal. Post.*, c. 2 et 3; *Metaph.*, l. III (IV), c. 3 ; — S. Thomas, in *III Metaphys.*, l. c., lect. 2, 6, 9, 10 ; *in I Post. Analyt.*, l. 4, 5, 19, etc. ; *in II Post.*, l. 1 ; *De Verit.*, q. 1, a. 9 c. ; q. X, a. 12 ; *Ia IIæ*, q. XCIV, a. 2 ; *IIa IIæ*, q. I, a. 7 ; *In Boethium de Hebdomadibus*, initio ; — Suarez, *Disp. Metaphys.* III, s. 3, n. 1, 3-10 ; — Fonseca, *In Metaphys. Arist.*, l. IV, c. 3, q. 1.

Baille (L.), S. J. *Genèse des premiers principes*, in « Revue de philosophie », 1906, t. I, p. 166-179 ; — Baudin, *Psychologie*, p. 394-422 ; — Bouyssonie, *La raison et les principes premiers*, in « Annales de philosophie chrétienne », 1900, mai et juin ; *Les principes de la raison*, in « Revue néo-scolastique », mai 1921, p. 191-226, et août 1921, p. 290-316 ; — Chovet, *Les principes premiers, leur origine et leur valeur objective*, in « Revue de philosophie », 1909, XIV, p. 249 sq. ; — De Munnynck, O. P., *La racine du principe de causalité*, in « Revue néo-scolastique », 1914, p. 193 sq. ; — Delmas, S. J., *Ontologia*, th. XII, p. 101 sq. et th. LXVI, p. 637 sq. ; — Durantel, *Le retour à Dieu*, p. 156-169 — Enriquez (F.), *Le principe de la raison suffisante dans la construction scientifique*, in « Scientia », t. V. (1909) p. 5 sq. ; — Fonsegrive (G.), *Certitude et vérité*, in « Revue de philosophie », 1908, t. II, p. 590-596 ; — Franzelin (B.), S. J., *Der Satz vom zureichenden Grund, vertheidigt gegen Isenkrahe*, in « Zeitscrift fur Katholische Theologie », 1923, p. 329-369 ; — Garrigou-Lagrange, O. P., *Le sens commun, la philosophie de l'être*, p. 210-241 ; *Dieu*, in *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 992 sq., vel in suo opere completo : *Dieu, son existence*, p. 107-185 ; — Gilson (E.), *Le thomisme* [2], p. 174 sq. ; — Hourcade, *La pensée créatrice*, in « Bulletin de littérature ecclésiastique », 1913, p. 356-360 ; — Kleutgen, S. J., *Philosophie scolastique*, t. II, Dissert. IV. c. 1 et 2, p. 1-84 ; — Lepidi, O. P., *Elementa philosophiæ christianæ*, t. II, p. 57-83 ; — Liberatore, S. J., *Institutiones philosophicæ*, Logica, P. II, c. V., n. 116-136 ; — Maréchal, S. J., *Le point de départ de la Métaphysique*, cahier I, p. 6, 28-30, 46, etc. ; — Monaco, S. J., *Prælectiones logicæ*, p. 402-417 ; — Ollé-Laprune, *Raison et rationalisme*, p. 94-120 ; — Pesch-Frick, S. J., *Institutiones*, t. II, n. 91-104 ; — Picard (G.), S. J., *Le problème critique fondamental*, p. 60-61 ; — Rabier, *Psychologie*, p. 349-369 ; — Th. de Régnon, S. J., *Métaphysique des causes*, l. I, c. 2 et 5 ; — Richard, O. P., *Philosophie du raisonnement dans la science*, c. III, p. 143 sq., præsertim 175-185 ; — Simons (G.), *Le principe de raison suffisante en logique et en métaphysique*, in « Revue néo-scolastique », août 1902 ; — Tongiorgi, S. J., *Ontologia*, n. 28-40, 313-324 ; — Willems, *Institutiones...*, t. I, p. 392-400 ; *Die obersten Seins-und Denkgesetze nach Aristoteles und dem heil. Thomas*

---

(1) Durantel, *Le retour à Dieu*, p. 161 note. Le même auteur traite longuement la question du point de vue historique chez S. Thomas, p. 156 sq. ; synthèse brillante et très suggestive, mais sur laquelle il y aurait plus d'une réserve à faire, comme nous l'avons déjà remarqué ailleurs et comme le remarque justement M. Gilson, *Philosophie de S. Bonaventure*, p. 135, note. Nous ferons cependant à propos de ce dernier une réserve. Si, avec M. Gilson, nous croyons qu'il n'y a pas « place dans le thomisme pour une certaine innéité des principes », ni de l'idée d'être ou de Dieu, au sens où la tient S. Bonaventure, nous n'en concluons nullement que le thomisme ne s'accommode d'aucune intuition intellectuelle, ni même peut-être qu'il ne l'implique pas. Ce sont là points de vue fort différents qu'il convient de ne pas confondre et que nous tenons à réserver. Nous avons brièvement touché cette question dans les *Archives de philosophie*, vol. II, cah. 2, p. 122.

*von Aquin*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1901, p. 267 sq. ; — ZAMBONI (G.), *I giudizi primi della ragione*, in « Rivista di filosophia neoscolastica », 1924, p. 47-63 et 187-233 ; *Nota gnoseo-logica : l'esperienza concreta, l'astrazione*, ibid., 1924, p. 136 sq. ; *La gnoseologia dell' atto*, 1923, in-8, *Milano* ; — ZIGLIARA, O. P., *De la lumière intellectuelle*, l. IV, 3° Partie, c. 3 et 4 ; — LAMINNE, *Les principes d'identité et de causalité*, dans la « Revue néo-scolastique », 1914, p. 357 sq.

Etiam consuli possunt, inter modernos non scholasticos : EVELLIN, *Congrès de philosophie* (1900), T. I, p. 175 sq ; — RUSSEL, *The problems of philosophy*, p. 128-142 ; — TAYLOR, *Elements of metaphysics*, p. 19 sq., etc...

# CAPUT PRIMUM

# DE PRINCIPIO CONTRADICTIONIS

Antequam momentum principii contradictionis declaremus, ejusque partes in cognitione nostra, multum juvabit in dissertatione prævia modos varios primi principii enunciandi proponere et notiones suppeditare historicas quibus manifestabuntur variæ sententiæ de hac lege absolute fundamentali mentis et realitatis. Unde post præambulum de variis formulis hujus principii, duo erunt articuli : unus historicus, alter vero theoreticus.

## Art. I. — DE MODO ENUNCIANDI PRIMI PRINCIPII

Cum simplex apprehensio, seu idea, non sit forma perfecta cognitionis nostræ, hæc autem sit judicium in quo solo invenitur plena ratio veritatis, intelligitur quomodo mens, vi sua naturali, moveatur ut ferat judicium de *ente*, statim atque ens apprehenderit. Hoc autem judicium, quod et primum erit, sicut ipsa idea entis varias formas et varia nomina accipit.

I. **Principium identitatis** ponit ens quod apprehenditur esse. Duplicem formulam habet :

*a*) *Positivam :* « quod est est », seu « omne ens est id quod est », seu « non ens est non-ens ».

*b*) *Negativam :* « quod non est non est », — seu « non ens non est ».

De quo principio, duo movere statim licet :

1. Quisnam sit ejus sensus proprius ? — Cui quæstioni apte respondet P. De Munnynck : « L'intelligence ne connaît [parfaitement] que par jugement. Elle affirme qu'une chose est telle ; la conception de ce qu'est une chose ne lui suffit pas : il lui faut juxtaposer

une chose à elle-même pour saisir ce qu'elle est. Evidemment ce dédoublement ne se fait pas pour le plaisir d'accoler une chose à elle-même comme prédicat et sujet. Le sujet se trouve dans un état particulier, beaucoup plus près de l'image que le prédicat. Le jugement n'est en quelque sorte que l'étirage du concept, exigé par notre pauvre mentalité humaine. Tout jugement, — et n'oublions pas que le jugement est la forme générale de toute connaissance humaine, — livre l'identité, intégrale ou partielle, du prédicat avec le sujet ; il nous apprend que le sujet *est* le prédicat... La forme du jugement est la copule « est », parce que la forme intellectuelle est ce qu'est une chose. Or nous pouvons dégager cette forme de la « matière » qui la remplit dans nos jugements effectifs. Nous aboutissons ainsi à la formule « une chose est elle-même », — ou pour marquer plus parfaitement le vide « matériel » de l'affirmation, pour obtenir l'identité jusque dans l'expression même du prédicat et du sujet, on peut accepter la formule devenue chère à certains philosophes : A = A. C'est le principe d'identité » (1).

Præterea ex affirmatione identitatis rei cujuslibet, patet mentem ultra sensibilia sese extendere et realitatem entis permanentem apprehendere : si quidem lex sensibilium, ut sensibus objiciuntur, fluxus perpetuus esse constat, ita ut vix dici queant *esse*, sed tantum *fieri*. Mens vero contra fluxum sensibilium asserens identitatem ut legem metaphysicam essentialem entis, ponit *ens esse quid*, seu essentiam quæ stat. Sed tunc formula A = A multum excèditur, et aliud datur principium.

2. Utrum principium identitatis definitum A=A sit tautologicum an non ? — A multis philosophis modernis etiam scholasticis affirmative respondetur. Nec potest negari hanc formulam A = A, materialiter sumptam, imo etiam formaliter esse mere tautologicam, nec quicquam ab ea deduci posse ; unde sequitur eam nullius utilitatis esse ad ullam veritatem *novam* acquirendam, sive directe, sive indirecte. Ut notat P. Pesch-Frick, « ad usum principii identitatis quod attinet, illud a Peripateticis numquam in sua propria forma adhibitum videmus. Est enim vagum et indeterminatum et principiorum potius radicem continet et germen imperfectum » (2). Quare huic non insistemus, nec revera instandum est.

Quia tamen est tautologicum, non ideo principium identitatis va-

(1) *Revue néo-scolastique de philosophie*, mai 1914, p. 202.
(2) *Institutiones*, t. II, p. 60.

num et ullo modo inutile est dicendum. Exprimit enim formam universalem judicii, et ita quidem ut, quo major sit hæc identitas, et plenior fusio entis et mentis quam dicit, — uti in Deo habetur, — eo major et plenior sit veritas. Unde utilitatem suam servabit præsertim in metaphysica (1), sed ut ex præcedentibus constat, unice formalem. Ceterum complura de hoc in scholio I dicemus.

II. **Principium contradictionis.** — Ad illud exprimendum, mens jam non comparat ens cum ente, sicut habetur in principio identitatis, sed ens cum non-ente et tunc formam simul positivam et negativam principii identitatis simul componit. Unde habentur hæ formulæ :

*a*) secundum ordinem *ontologicum* « ens non est non-ens », vel « non-ens non est ens », vel sub forma modali cum Aristotele, invitis Kant et aliis : « idem non potest simul esse et non esse » (2) ;

*b*) secundum ordinem *logicum :* « idem de eodem non potest simul sub eodem respectu affirmari et negari » (3).

Multi moderni hoc principium vocant potius *non-contradictionis* quam contradictionis et quidem recte.

De hoc ultimo tantum infra instituemus thesim ; quippe quod solum sit usus practici et fecundi. Quænam autem sit absoluta prioritas principii identitatis an contradictionis, in scholio dicetur.

III. **Principium exclusi medii.** — Etsi non immediate cognoscitur, prouti fit de præcedentibus, tamen eis solet adjungi tamquam consectarium immediatum eorum.

Oritur ex oppositione entis et non-entis et sic effertur in ordine ontologico : « Omne ens aut est aut non est nec datur medium », — vel in ordine logico : « duo contradictoria simul vera aut falsa esse non possunt ». Si

---

(1) De qua quæstione loquuntur P. DE MUNNYNCK, *ibid.*, p. 203 et BALTHASAR, *L'être et les principes métaphysiques*, p. 12.

(2) Τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ (*Metaphys.*, l. III (IV), c. 3, 1005 b 19).

(3) De transitu a forma categorica ad formam modalem, cf. BOUYSSONIE, locis supra indicatis, *Annales*, 1900. Idem auctor alibi (*Revue de philosophie*, 1908, XIII, p. 117) merito vituperat et rejicit varias formulas ejusdem principii quas proposuit PENJON, quasque, præter omnem traditionem scholæ, admisit P. GARRIGOU-LAGRANGE : « l'être et le non-être ne peuvent être unis en même temps dans le même objet ; — deux qualités différentes de même espèce (comme carré et rond) ne peuvent être unis en même temps dans un même objet ; — une union inconditionnelle et immédiate de qualités différentes de n'importe quelle espèce n'est pas possible ou : le divers en soi et comme tel ne peut pas être un et le même ». L'obscurité de ces formules destinées à exprimer le principe fondamental de toute connaissance et de toute réalité, et qui, à ce titre, devraient être les plus claires et les plus évidentes de toutes, suffit à elle seule à les faire rejeter en bloc. — M. Bouyssonie montre de plus qu'elles sont inexactes et incorrectes et qu'il est inutile en la matière de recourir à SPIR et à PENJON.

enim daretur medium, inter esse et non esse vel inter verum et falsum, sequeretur aliquid posse simul esse et non-esse, quod est negatio principii contradictionis.

Cum vero hoc principium non eamdem evidentiam habeat atque præcedentia et multas patiatur difficultates in applicatione sua, de eo nihil directe dicemus in thesi de primo principio, sed tantum in aliquo scholio.

## Art. II. — NOTIONES HISTORICÆ

De principio *identitatis* nihil speciale est dicendum, nisi formulam ejus a Parmenide videri primo propositam fuisse : ἔστι γὰρ εἶναι et ex ea eumdem Parmenidem cum tota sua schola Eleatica negationem omnis motus deduxisse : unde secutus est Pantheismus radicalis. Quomodo hoc factum sit et rursus idealistæ moderni ex eadem formula suum pantheismum deduxerint, non est nunc disputandum ; quomodo autem et quonam sensu a quibusdam negatum fuerit, non potest exponi quin simul de principio contradictionis sit quæstio.

Quare melius videtur de solo principio *contradictionis* historice loquendum ; eamdem enim legem exprimit absolute fundamentalem atque præcedens, imo sola est practica, atque universaliter accepta, primi principii forma.

Porro in hoc principium multi invecti sunt, saltem verbis, utpote qui illud negaverint sive simpliciter quoad se, sive partialiter tantum quoad universalitatem ejus. Ut vero recte notat Aristoteles (1), « qui simpliciter hoc principium negant, potius verbis quam re negaverunt, nec necessario cogitaverunt omnia quæ dixerunt ». Sed fatendum est inter eos qui irreductibilitatem absolutam ponunt inter ordinem cogitationis et ordinem realitatis, vel qui nullam realitatem præter ideam agnoscunt, multos dari qui dubitaverint vel etiam nunc dubitent de natura absoluta et de universalitate illius principii.

### § 1. Alii videntur principium ipsum simpliciter negare

Cujus sententiæ duo principes scholarum exstant, Heraclitus et Hegel.

A. — *HERACLITI* sententia sic describitur ab Aristotele (2): « Impossibile namque est quempiam idem putare esse et non-esse, quemadmodum quidam Heraclitum dicere arbitrabantur. Non enim necesse est, quæcumque quis dicat, ea etiam putare ». Ex quibus sequi videtur Heraclitum simpliciter principium negavisse. Sed tamen non constat an simpliciter non dixerit : « non datur in re ens neque non-ens, sed datur tantum *fieri*. Ens enim et non-ens sunt meræ abstractiones, ita ut sub hoc respectu habeatur universalis contradictio ; sed a parte rei non ita est. Si autem daretur a parte rei

(1) *Metaphys.*, l. IV, c. 3.
(2) *Metaphys.*, l. IV, c. 3-5.

ens quod vere *esset*, tunc sane impossibile esset quod simul non esset ». Qua in explicatione, ceterum absurda, patet tamen ipsum principium non negari absolute.

B. — *HEGEL* theoriam Heracliti renovavit et hunc philosophum tamquam parentem aperte agnovit. Secundum eum (1) non datur reale nisi quod est ideale, rationale, logicum. Porro sub hoc respectu ideali et rationali, jam ens et non-ens identificantur ; sed ex hac identificatione, exsurgit contradictio, dum contradictio ipsa tollitur, mediante τῷ fieri, vi cujus ex necessitate interna idea entis evolvitur. Ex quibus sequi videtur principium contradictionis rejiciendum esse... Revera Hegel concludit « ens, seu quod est, non est ». Sed de mente ejus non concordant historici.

1. Interprétation dite classique de Hegel. — C'est dans le sens le plus provoquant pour la raison que les historiens, jusqu'en ces dernières années, ont interprété Hegel, et c'est en fonction de cette interprétation qui lui prête brutalement de nier l'être, d'affirmer le néant et d'identifier les contradictoires, que la théorie de Hégel est attaquée et réfutée dans presque tous les ouvrages spiritualistes et scolastiques modernes. Voici pour donner une idée de la théorie hégélienne, ainsi entendue, l'exposé qu'en fait Weber, sous une forme modérée (2) : « Etre est la notion la plus universelle, mais par cela même aussi la plus pauvre et la plus nulle. Être blanc, être vrai, être étendu, être bon, c'est être quelque chose, mais être sans détermination aucune, c'est n'être rien, c'est n'être pas. L'être pur et simple équivaut donc au non-être. Il est à la fois lui-même et son contraire. S'il n'était que lui-même, il demeurerait immobile, stérile ; s'il n'était que le néant, il serait synonyme de zéro et dans ce cas encore parfaitement impuissant et infécond. C'est parce qu'il est l'*un* et l'*autre* qu'il devient quelque chose, autre chose, toutes choses. La contradiction même qu'il renferme se résout dans le devenir, dans le développement...

« La souche commune des catégories ou concepts purs, c'est la notion d'*être* la plus vide à la fois et la plus compréhensive, la plus abstraite et la plus réelle, la plus élémentaire et la plus élevée. Elle est la substance identique et l'étoffe de toutes les idées, le thème fondamental qui les traverse. En effet, la qualité est une manière d'être, la quantité une manière d'être, la proportion, le phénomène, l'action, des manières d'être. Tous nos concepts expriment des manières d'être et ne sont donc que des transformations de l'idée d'être. Mais d'où viennent ces transformations ? Comment l'être qui est tout devient-il autre chose ? En vertu de quel principe, de quelle force intérieure se modifie-t-il ? Ce principe, cette force, c'est la contradiction qu'il renferme. Devenir, c'est à la fois être et n'être pas encore (ce qu'on sera). Les deux contraires qu'engendrent à la fois l'être et le non-être se retrouvent en lui fondus, réconciliés. Une nouvelle contradiction, s'en dégagera qui se résoudra en une nouvelle synthèse et ainsi de suite jusqu'à

(1) *Wissenschaft der Logik*, édit. Lasson, 2 vol., 1923, et la traduction anglaise *Science of Logic* par Wallace. Cf. *Logique* (extraite de l'*Encyclopædie*), tr. Véra, t. I, p. 393 sq.

(2) *Histoire de la philosophie européenne* (1896), p. 476-478.

l'avènement de l'idée absolue. Ainsi donc, contradiction se résolvant dans l'unité, reparaissant sous une forme nouvelle, pour disparaître et reparaître jusqu'à ce qu'elle se résolve dans l'unité définitive : tel est le principe moteur et tel est le rythme de la logique hégélienne. Répudiant le principe de contradiction d'Aristote et de Leibniz, en vertu duquel une chose ne peut être à la fois et ne pas être, elle se met sur ce point du côté des sophistes, sans conclure d'ailleurs au scepticisme. La contradiction, selon Hégel, n'existe pas seulement dans la pensée, elle existe dans les choses mêmes : l'être lui-même est contradictoire. Lorsqu'avec les systèmes réalistes et dualistes, on sépare la pensée d'avec son objet et qu'on accorde à chacun une existence indépendante, les antinomies de la pensée deviennent forcément une cause de découragement et de scepticisme. Au contraire, du moment qu'on voit dans la nature une pensée qui se développe, et dans la pensée, la nature prenant conscience d'elle-même, — qu'on reconnaît que le monde, étant la pensée objectivée, ne renferme pas autre chose que la pensée, la contradiction où se meut le philosophe cesse d'être à ses yeux un obstacle à l'intelligence des choses et lui apparaît comme leur essence même se réfléchissant dans les antinomies de la pensée » (1).

2. Nouvelle interprétation de Hégel. — Les commentateurs patentés de Hégel interprètent actuellement de façon fort différente la pensée de ce philosophe d'ailleurs éminemment obscur.

Hégel, en effet, n'identifie l'être et le néant dans le devenir qu'en fonction de la pensée. Mais de quelle pensée ? et qu'est-ce que l'être dont il parle ici ? Le point de départ de la *Logique* est l'idée abstraite d'être qu'il a vidée préalablement de tout contenu. Or, cette idée d'être pur, privée de toute détermination, ne saurait aux yeux de Hégel, devenir à aucun titre objet de pensée : en tant qu'objet de pensée, elle se confond avec le néant, avec le pur rien. La pensée, vis-à-vis de l'être ainsi compris, se trouve réduite à la même nécessité que vis-à-vis du néant, qui est de se saisir elle-même comme vide. En ce sens seul, néant et être s'appellent et la pensée arrive à les identifier. « L'être n'est identique avec le néant, écrit B. Croce (1), que quand être et néant sont *mal pensés* ou plutôt quand ils ne sont pas véritablement pensés : c'est seulement alors qu'il arrive que l'un égale l'autre, non pas comme A=A, mais comme O=O. Dans la pensée qui les pense vraiment, être et néant ne sont pas identiques, mais nettement opposés, en lutte l'un contre l'autre ; et cette lutte (qui est en même temps une union, puisque deux lutteurs pour lutter doivent s'enlacer) est le devenir ». D'où cette conclusion : « Si l'on fait attention aux seules paroles de Hégel, on pourra

---

(1) On trouvera de nombreux textes appuyant cette interprétation dans Gratry, *Logique*, l. II, c. 1 et 2 (Logique du Panthéisme). C'est dans cet ouvrage qu'ont puisé leur connaissance de Hégel la plupart des philosophes catholiques contemporains : mais d'aucuns aujourd'hui reprochent beaucoup à Gratry d'avoir violemment séparé ces textes de leur contexte et d'avoir défiguré la pensée de Hégel, comme nous le disons plus loin. Le reproche ne paraît que trop fondé.

(1) Ben. Croce. *Ce qui est vivant... de la philosophie de Hégel*, p. 19 sq. — Cf. Noël, *La logique de Hégel*, p. 143-145 ; — Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, t. VIII, p. 448, etc. — Stace, *The philosophy of Hegel*, 1924 (London, Macmillan).

dire qu'il refuse de croire au principe d'identité, mais si l'on va plus à fond, on découvre que Hégel refuse de croire simplement à la fausse application du principe d'identité, l'application qu'en font les *abstractistes* » (1).

De là suivrait que, d'après Hégel, l'être et le non-être ne s'identifieraient que dans la mesure où celui qui voudrait penser par pure abstraction l'être complètement indéterminé, serait condamné à ne penser absolument rien. L'idée d'être pur étant confondue avec l'indétermination pure, totale, — dans l'ordre de la transcendance comme dans celui des catégories, des genres et des espèces, — équivaut en effet pour lui, du point de vue objectif de la pensée, à l'idée de néant pur.

D'autre part, pour Hégel, la contradiction est bien au cœur de la réalité, mais elle y est ressort du devenir et condition de vie, elle n'y est pas iden-

---

(1) Ben. Croce, *loc. laud.*, p. 25. — M. Mc. Taggart, dans ses *Studies in the hegelian Dialectics*, p. 9, le suppose de même, ainsi que Ed. Caird dans son *Hegel* (1911), c. VII, p. 134 sq. et Mackintosh, *Hegel and hegelianism*, Part. I, c. 2, p. 7 sq. (quoi qu'avec des nuances assez différentes de Caird). Boutroux, dans sa discussion de la thèse de M. René Berthelot sur *Le sens de la philosophie de Hégel*, à la Société française de philosophie en janvier 1907, — thèse et discussion reproduites dans l'ouvrage de M. Berthelot, *Evolutionisme et platonisme*, p. 165-258, — a soutenu de la manière la plus nette que Hégel n'avait pas nié le principe de contradiction : « On trouve (dans la doctrine hégélienne) que la contradiction est une chose insupportable pour l'esprit et que, là où elle apparaît, elle doit être supprimée d'une manière ou d'une autre. Le hégélianisme est précisément une méthode rationnelle de lever les contradictions partout où elles se présentent, et d'aboutir à poser des concepts qui en soient exempts. Ainsi, pour Hégel, comme pour Aristote, contradiction est marque de fausseté, le principe de contradiction est la règle de la pensée. Si l'absolu hégélien se meut, c'est pour vaincre la contradiction qu'il trouve en lui ; il s'ingénie à trouver une méthode pour se rendre un avec lui-même. La différence (avec Aristote) ne porte donc pas sur le principe formel de contradiction : elle porte sur la conception de l'être. Pour Hégel, toutes choses sont données avec une contradiction interne, une contradiction non *in adjecto*, mais *in subjecto* ; tandis que, pour Aristote, il semble qu'en tant que les choses sont, elles sont d'accord avec elles-mêmes. De plus, tandis que la métaphysique d'Aristote, liée plus intimement à la logique formelle, n'admet d'autre solution d'une contradiction que l'élimination de l'un des deux termes, la métaphysique hégélienne, plus radicalement dynamique, admet que les deux termes, de contradictoires devenant contraires, peuvent évoluer l'un et l'autre et se réconcilier, transformés, au sein d'un troisième terme, qui en est la synthèse une et qui leur est supérieur à tous deux. C'est ce qu'exprime le mot, capital dans le système de Hégel, *aufgehoben*. Les deux termes contradictoires, ou plutôt contraires, sont à la fois supprimés (ce qu'autorise la logique classique), conservés (sous une autre forme) et *dépassés*. La différence, on le voit, porte sur l'être. Celui-ci chez Hégel est fait de contraires, lesquels sont susceptibles de se transformer de manière à cesser d'être contraires et à s'unir intimement dans une essence supérieure. C'est d'ailleurs sous l'influence du principe de contradiction lui-même que s'accomplit le processus » (*Evolutionisme et platonisme*, p. 201). — M. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 131 sq. et t. II, p. 11 sq. a également exposé avec clarté comment le procédé dialectique de Hégel, posant une contradiction dans la pensée comme pivot du raisonnement, n'impliquait pas du tout, quoi qu'on pût penser du dit procédé, la négation du principe de contradiction.

Comme introduction à la connaissance de cette pensée hégélienne si étrangement paradoxale et si bien faite au premier abord pour provoquer l'ahurissement, nous ne pouvons mieux faire que de conseiller la lecture de M. Meyerson, loc. cit., dont le livre III (t. II, p. 9-117) est consacré tout entier à Hégel et à sa théorie de la science.

tification de l'être et du non-être, c'est-à-dire des contradictoires. Cette identification ne peut être que dans la pensée abstractiste et non dans la pensée vraie, pour autant que l'intelligence humaine cherchant à reconstruire la réalité (c'est-à-dire la réalité totale qui est une, le monde identique à la pensée et à Dieu) à partir de ses éléments, considère comme être des éléments qui ne le sont pas. Et en effet les éléments de l'être ne sont pas être, puisqu'ils s'appellent, se complètent mutuellement pour constituer l'être ; c'est donc que, tout en étant d'une certaine façon, ils ne sont pas d'une certaine autre façon. Mais du fait qu'ils ne sont pas d'une certaine façon, ils appellent, *au regard de la pensée*, leur contraire. C'est ainsi qu'aucune perfection, non plus qu'aucune imperfection, ne se trouvent jamais réalisées à l'état pur : perfection et imperfection toujours sont mélangées, unies et l'être résulte de leur composition. Pas de joie qui ne soit mêlée de tristesse, pas de lumière pure sans obscurité, pas d'obscurité pure sans lumière (1). La réalité, c'est-à-dire tout donné, implique ainsi une opposition de *contraires* (et non de contradictoires), où loin de se confondre, ces corrélatifs demeurent irréductiblement ennemis. Leur identification formelle et leur confusion seront si peu caractéristiques de la métaphysique hégélienne que précisément toute la tâche de la Dialectique consiste à lever cette opposition foncière, essentielle à la réalité et à s'évader de la contradiction (2).

(1) On peut voir quelques textes typiques en ce sens dans HUTCHISON STIRLING, *The secret of Hegel*, p. 218 A et B, p. 221 et surtout 222 § 2. — « Voici comme exemple de la déduction dialectique, celle du concept que Hégel considère lui-même comme fondamentale au point de vue de son système, à savoir du concept du *devenir*. Le devenir (qui est le concept spéculatif) est l'unité de l'être (concept abstrait) avec le non-être (concept dialectique). Sans doute on affirme généralement qu'on ne saurait se représenter l'unité de l'être et du non-être ; mais ce n'est pas exact, au contraire, chacun a un nombre infini de ces représentations. « L'exemple « qui se trouve le plus à notre portée est celui du *devenir*. Tout le monde possède « une représentation du devenir et admettra que c'est là une représentation *une* ; « on admettra aussi que, si on l'analyse, la détermination de l'être ainsi que celle « de la conception qui constitue le différent direct de l'être, à savoir du *non-être*, « s'y trouvent incluses ; on admettra enfin que ces deux déterminations se trouvent « réunies dans cette représentation unique » (*Encyclopædie, Logik*, p. 174). D'ailleurs « l'être aussi bien que le non-être purs sont une seule et même chose..., leur « vérité à tous deux, c'est ce mouvement de la disparition directe de l'un dans « l'autre, le devenir » (*Wissenschaft der Logik*, 1re Partie, vol. I, p. 69). C'est ainsi que la doctrine d'Héraclite dépasse en la conservant celle de Parménide » (MEYERSON, *loc. cit.*, p. 15). — On pourrait rapprocher de cette déduction, pour se l'expliciter plus distinctement, la définition classique du mouvement : « actus entis in potentia prout in potentia ».

(2) De même que le mouvement chez Hégel implique, comme chez Aristote, une réalité qui, à la fois est et n'est pas, (actus entis in potentia quatenus in potentia), de même l'explication de l'être fini, d'après Hegel, présente beaucoup d'analogies avec celle qu'en proposent certains néoscolastiques. L'être composé d'essence et d'existence, disent-ils, est constitué intrinsèquement par deux contradictoires : l'être, *esse* et sa limite qui est *ratione sui* pur *non-esse*, c'est-à-dire l'essence : principes métaphysiques *ut quo* qui s'opposent irréductiblement l'un à l'autre, mais se subsument à l'unité du tout et s'y trouvent synthétisés. Au lieu de *être*, mettez chez Hegel *devenir* et vie, ce sera même chose. Et de là vient sans doute que plus d'un fervent de la philosophie du devenir ne trouve aujourd'hui aucune difficulté à joindre dans un même culte Hégel et saint Thomas !

La pensée, étant mise en face des éléments de l'être, voit en effet qu'elle ne peut s'y arrêter, et se sent comme contrainte à pousser toujours au-delà des éléments qu'elle a considérés ; c'est ce qui constitue la Dialectique ou mieux sa Dialectique à elle, puisque, pour Hégel, la loi de la Dialectique est une loi de la pensée en quête de l'Absolu, c'est-à-dire de la Pensée (avec un grand P) et non une loi de l'Etre pur. Son mouvement (Devenir) le porte à faire la synthèse des premiers éléments de l'être, mais synthèse précaire, appelant elle-même son contraire, sa négation (*thèse, antithèse*), puis une nouvelle *synthèse*... et ainsi de suite indéfiniment, jusqu'à ce qu'on arrive à l'être essentiellement et pleinement déterminé (1), c'est-à-dire à la Pensée subsistante qui n'est qu'être, en qui l'intelligence puisse se reposer, où aucune place n'est laissée à la déficience, à la négation, au néant, de qui l'on doit dire non plus : « l'être n'est pas », comme au point de départ, mais bien « l'être est ». Dans cette marche ascendante vers la Pensée absolue, la contradiction, on le voit, n'est nullement admise comme équivalent de l'être; elle n'est qu'un procédé dialectique qui met en branle l'Intelligence, par le fait même de son inconsistance et de l'impossibilité où se trouve cette même intelligence de s'y arrêter et de la prendre pour l'être véritable. Le principe de contradiction, loin d'être nié, y prend au contraire toute sa valeur. C'est parce que, du point de vue de la pensée *vivante*, il est impossible de s'arrêter à la pensée abstractiste (d'après Hégel), qui, — elle, — entraînerait l'équivalence absolue de l'être et du non-être, c'est pour cela et en vertu même du principe de contradiction que la pensée *devient*, qu'elle dépasse l'abstraction pure, pour arriver, après bien des efforts, à l'Absolu dont il faut dire, comme le veut le principe d'identité : l'Etre est.

Qu'après cela et en même temps que cela, Hégel admette que sa Pensée absolue, « se réalise et s'achève en passant perpétuellement dans le fini, en le dépassant et en s'élevant au-dessus de lui » (2), et que cette procession du fini à partir de l'Infini implique dans l'Absolu même comme une nouvelle contradiction transcendante, raison dernière de sa *vie* et de son *devenir*, cela entraînera bien qu'il refuse à l'Absolu une identité et une immutabilité absolue, et donc qu'il méconnaisse sa nature de façon radicale, cela n'entraînera pas qu'il nie le principe de contradiction, mais seulement qu'il se trompe sur ses applications. Jamais il ne dira que l'Absolu, en tant qu'il est, n'est pas, ni qu'il *est* et n'est pas absolument ; mais au contraire, au nom du principe de contradiction, il dira que l'Absolu doit *être* et qu'il doit, par son dynamisme essentiel, combler tout ce qui peut lui manquer.

Nous nous garderons de présenter cette exégèse comme certaine et définitive : il faut du moins savoir qu'elle est aujourd'hui universellement reçue des historiens de la philosophie.

Les scolastiques qui voudraient interpréter Hégel dans ce sens ne sauraient évidemment trouver dans une telle doctrine la justification des formules déconcertantes et paradoxales qui abondent sous la plume de Hégel,

(1) Cet être, *maxime determinatum*, comprend tous les éléments à l'aide desquels on l'a lui-même construit (logiquement), mais se présente à la Pensée comme tellement achevé qu'il n'appelle pas de contraire.

(2) Mackintosh, *loc. cit.*, p. 23.

et qui ne pouvaient manquer, ainsi qu'il est arrivé, d'engendrer les erreurs les plus grossières et les plus pernicieuses. Encore moins pourraient-ils s'aviser de prendre à leur compte les faux supposés de toute la théorie et donc d'admettre que la raison abstraite soit purement illusoire, l'idée d'être un pur néant et la réalité donnée un pur devenir, ou de reconnaître aucune valeur absolue au procédé dialectique, ou surtout de confondre toute la réalité avec l'idée, d'identifier avec l'idée de l'être la réalité même de tout être et d'une manière générale toute connaissance avec son objet, enfin de prétendre déduire le réel du logique, c'est-à-dire, une fois en possession de l'Absolu, grâce à la Dialectique, de prétendre en déduire toute la réalité *a priori* par les procédés les plus arbitraires et les plus artificiels, et tout ramener finalement à une unité panthéistique stricte qui ne tient aucun compte des données de fait les plus évidentes et les plus certaines (1), etc... Ils se garderont seulement d'adresser à Hégel un reproche que beaucoup estiment non-fondé, qui serait simplement de nier en fait, le principe de non-contradiction, — ce qui paraît plus le propre d'un aliéné que d'un homme en possession de ses esprits.

Conclusion de cette première partie : il n'est ni évident ni certain que ceux-là mêmes que l'on accuse en général d'avoir nié les principes d'identité et de contradiction, les aient en réalité niés d'une manière catégorique comme on le prétend.

### § 2. Alii explicationem principii intempestive restringunt.

1. Sans parler de Locke qui estime ce principe une vaine et inutile abstraction, d'une manière générale tous les *idéalistes modernes* explicitement ou implicitement limitent les principes d'identité et de contradiction à l'ordre idéal pur. Mettant une cloison étanche entre l'ordre de l'être en soi qu'ils déclarent inintelligible ou inconnaissable, et l'ordre de la pensée pure qui est seule accessible et métaphysique, ils consentent bien à affirmer que ces deux principes sont des lois de la pensée en tant que telle, et qu'il ne peut y avoir de pensée qui ne s'y conforme ; mais d'après eux on ne peut prétendre que ces lois régissent l'être en soi, en dehors de la pensée. Aussi bien la notion d'être en soi, en dehors de la pensée, n'a pas de sens à leurs yeux ; et d'aucuns vont jusqu'à soutenir que la réalité concrète, phénoménale ne cesse pas d'infliger un démenti constant à ces lois soi-disant universelles.

(1) « Nous dirons avec Ed. von Hartmann, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus*, p. 328, que les deux points les plus essentiels de la doctrine, les points où une simple piqûre dans la moelle allongée tue un animal, sont évidemment la possibilité d'une progression de la pensée par la voie dialectique et la transition entre l'idée et la réalité. Or, ces deux prétentions de la doctrine hégélienne sont, toutes deux, caduques » (Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, II, p. 381). L'auteur renvoie lui-même aux divers endroits de son ouvrage où il a établi ces points : Ch. XI, p. 56 sq., C. XII, p. 72 et Ch. XVIII, p. 352. Quant aux procédés de déduction employés par Hegel, nous avons dit dans l'Introduction, p. 48, ce qu'il fallait en penser.

Donnons quelques exemples empruntés à des représentants les plus qualifiés de la pensée moderne.

2. Bergson admet que la loi de non-contradiction ou d'identité est une loi de la *conscience*, dont la nécessité est absolue (1) et une loi de l'*intelligence abstraite* qui morcelle la réalité selon ses catégories statiques et immobiles. Mais elle n'est pas une loi de la *réalité ;* celle-ci en effet n'est que devenir, mouvement, mobilité et le principe d'identité ne saurait trouver d'application dans ce monde de « choses » qui sont soumises au temps.

D'après lui il n'y a pas de choses, pas de substances, il n'y a que des actions (2) ; pas de mobile, mais seulement du mouvement (3). Sans doute si l'on suppose qu'il y a des *êtres*, que la réalité présente un fond persistant, le principe de contradiction pourra s'appliquer. Mais si, comme le suppose au contraire l'auteur, rien *n'est*, et que tout est en perpétuel devenir, on comprend sans peine que, si le principe de contradiction s'applique encore, ce ne pourra être que d'une manière très restreinte.

Il s'appliquera, en ce sens qu'un objet A, en tant qu'il *est* dans un instant indivisible, et en tant qu'il est conçu comme restant A, lui-même devra être dit identique à lui-même et non pas autre. Mais il ne s'appliquera pas dans la réalité, parce qu'on ne peut jamais dire en effet de A qu'il est A. A tout instant de la durée, il est différent de lui-même et lorsque vous énoncez le prédicat du sujet dans cette proposition A = A, ce prédicat, au terme de l'énoncé, n'est plus A, parce que, dans l'intervalle, A est devenu A' (4).

2. E. Le Roy, disciple fervent de Bergson, écrit dans la *Logique de l'Invention* (5) : « Le principe de non-contradiction n'est pas universel et nécessaire autant qu'on l'a cru, il a sa signification restreinte et limitée. Loi suprême du discours et non de la pensée en général, il n'a prise que sur la statique, sur le morcelé, sur l'immobile, bref, sur des choses douées d'une *identité.* Mais il y a de la contradiction dans le monde, comme il y a de l'identité. Telles ces mobilités fuyantes, le devenir, la durée, la vie, qui par elles-mêmes ne sont pas discursives et que le discours transforme pour les saisir en schèmes contradictoires ».

3. D'après Spir (6), le principe d'identité est la loi fondamentale de la pensée, mais il ne concorde en aucune façon avec la manière d'être de l'expérience : bien plus, « cette discordance prouve la valeur objective du principe d'identité ».

Ce que son traducteur et disciple fervent, M. Penjon, explique ainsi : « C'est la seule vérité qui soit évidente *a priori*, la seule dont on ne puisse pas dire ou qu'elle est le résultat de l'expérience, et que, par conséquent, sa certitude est médiate, repose sur la certitude de fait, ou qu'elle est dérivée de quelque principe supérieur... Nous avons, pour bien nous convaincre qu'elle

(1) *Données immédiates de la conscience*, p. 158.
(2) *Evolution créatrice*, p. 269-270.
(3) *La perception du mouvement*, p. 24.
(4) Généralisez cette doctrine : à la place d'êtres, mettez partout des progrès, vous aurez le fond du Bergsonisme.
(5) *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1905, p. 199 et 204. Cf. ibid., 1907, p. 167.
(6) *Pensée et réalité*, passim. v. g. p. 128, 172.

est vraiment *a priori*, c'est-à-dire absolument indépendante de notre connaissance des choses, une raison décisive : c'est que, parmi toutes les choses et tous les êtres que nous connaissons, soit en nous, soit hors de nous, il n'est pas une chose, il n'est pas un être qui s'accorde en réalité... avec le principe d'identité, qui soit identique, qui ait une nature vraiment propre. Tous cependant semblent s'accorder avec ce principe. De cela seul, d'une part, qu'il est la loi fondamentale de notre pensée, nous ne pouvons concevoir aucun objet sans lui attribuer l'identité avec lui-même, et, d'autre part, les phénomènes éphémères dont, en fait, tout objet se compose en dernière analyse, sont organisés de manière à le faire paraître identique. Mais rien, dans le monde de l'expérience externe ou interne, n'a ce caractère » (1). Nous verrons plus loin comment cette manière de voir a été reprise par M. ROUSTAN, et nous citerons aux Appendices un texte de GENTILE significatif dans le même sens (cf. infra, p. 597).

4. RENOUVIER dans ses *Dilemmes de la Métaphysique pure* (p. 2-4), écrit : « Rien n'empêche, après avoir pensé séparément à deux propositions que l'esprit est incapable de concevoir comme pouvant se penser ensemble, de déclarer qu'elles sont cependant vraies l'une et l'autre de leur sujet pris en lui-même », thèse qu'il développe ensuite sous cette forme : « La règle de non-contradiction, transportée de la pensée à son objet, appliquée à un sujet logique de qualités, signifie : un même sujet ne peut pas admettre en même temps et sous un même rapport une qualité définie, et une autre qualité qui soit pour notre pensée, la négation de la première, sa contradictoire. La restriction : *en même temps*, a pour objet de réserver la possibilité du changement dans le sujet, possibilité connue empiriquement sous la condition du concept de succession. Mais le principe de contradiction, sous cette nouvelle forme, perd sa nécessité logique. En effet, nous sommes les propres sujets de notre pensée, et nous savons si nos idées s'accordent ou répugnent ; un philosophe voué à la méthode la plus empirique acceptera donc le principe de contradiction dans le premier sens, parce que, dit-il, il constate qu'il ne peut pas penser de la même chose le oui et le non en même temps ; mais il ignore s'il a le droit de porter le même jugement des attributs d'une chose quelconque qu'il ne connaît pas et si ces attributs ne peuvent pas être contradictoires. Ainsi l'unanimité des philosophes se dément dès le premier pas où, sans examen, elle semblait forcée. En fait, le changement et le temps lui-même peuvent être niés et en ce cas, c'est la contradiction qui, loin d'être interdite, peut devenir pour un philosophe la clé des théories ».

Soit un objet quelconque, tel ce livre, auquel je voudrais appliquer deux prédicats qui s'excluent et dont je dirais qu'il est à la fois tout noir et tout rouge. Ou bien nous *définissons* ce qui est « tout rouge » par ce qui exclut le « tout noir » et alors cet objet « tout rouge » ne peut être à la fois tout rouge et tout noir : ceci est admis par tous, mais une telle définition est purement conventionnelle. — Ou bien nous voulons parler de réalité et alors « tout rouge » signifie ce qui me donne la sensation de rouge. Or,

(1) *Précis de philosophie*, p. 37-38.

pourquoi cette sensation de « tout rouge » est-elle incompatible avec celle de « tout noir », alors que le sentiment de joie et celui de tristesse sont compatibles ? c'est ce que je ne sais pas. Je n'ai jamais éprouvé les deux sensations simultanément : c'est tout ce que je puis en dire et rien de plus.

D'après cette conception, le principe de contradiction vaudrait donc dans l'ordre de la pensée pure (1), mais non dans celui de la réalité. Les définitions de la réalité sont de pures conventions de l'esprit et la réalité se réduit à de pures sensations : elle n'est que relativement au sujet sentant. — Pareille position découle nécessairement du relativisme et du subjectivisme absolus de l'auteur, comme de tout relativisme et subjectivisme radical ; une fois posé que l'absolu ne peut être atteint et par surcroît n'existe pas, il n'y a pas à considérer l'application du principe de contradiction en dehors de l'esprit. D'autre part, si, de ce point de vue, le même principe est une règle à laquelle l'esprit humain, tel qu'il est fait, ne peut se soustraire, est-il impossible de concevoir des esprits autrement faits, pour qui le principe de contradiction ne serait d'aucun usage ? Evidemment à cette question ces philosophes n'auront ici rien à répondre, sinon qu'ils ignorent.

Cette pensée est au fond de toute la pensée relativiste et positiviste moderne ; et dans un sens très vrai, elle pousse le nihilisme intellectuel beaucoup plus loin que Hégel et Héraclite, dont les apparences étaient plus radicales. Il appartient à l'épistémologie d'en faire la réfutation.

5. Pour les *empiristes purs* (2), le principe de contradiction, pas plus que les autres principes dits premiers, n'a, comme on le pense bien, aucune valeur absolue. M. Rougier, par exemple, écrit : « Nous montrerons un jour que ces principes soi-disant universellement acceptés et absolument nécessaires, — le principe d'identité, le principe de raison suffisante, le principe de finalité, etc., — sont des plus équivoques : fort diversement entendus ; ils ne sont pas acceptés par tout le monde en toute matière ; ils ont prodigieusement évolué au cours de l'histoire humaine, et souvent, loin d'être indispensables, ils sont en contradiction formelle avec les données de l'expérience et ne servent qu'à faire surgir de pseudo-problèmes » (3). Et ailleurs : « Le principe d'identité n'a que la portée d'une *convention* : celle de prendre les mots dont on se sert dans le même sens au cours d'une discussion ; ou encore de stabiliser les propriétés, toujours en voie de transformation, des objets empiriques sur lesquels on raisonne. Les propriétés de l'addition et de la multiplication logiques semblent au contraire correspondre aux procédés élémentaires de l'association et de la dissociation psychologiques : elles sont innées dans la mesure où elles se ramènent à ces fonctions constitutives de la pensée. Mais une remarque s'impose. Les principes logiques n'ont qu'une valeur formelle, ils ne sont pas doués *a priori* d'objec-

---

(1) Ailleurs Renouvier va jusqu'à dire que, pour la pensée elle-même, le principe de contradiction n'est pas absolu, mais qu' « il convient de s'y déterminer et de s'y confier moralement » (*Critique philosophique*, II, p. 244 ; cf. Séailles, *Renouvier*, p. 39 sq.).

(2) Qu'il suffise de rappeler, p. e., A. Bain, *Logique*, tr. fr., l. I, p. 400, Stuart Mill, *System of Logic*, l. II, c. 5, § 7 et c. 7, § 4, W. James, etc.

(3) *Les paralogismes du rationalisme*, p. 227. Cf. supra, p. 438-439, d'autres citations non moins caractéristiques de cet auteur.

tivité. Seule l'expérience peut nous révéler dans quelle mesure les phénomènes s'y soumettent. Il en est qui, de prime abord, ne sont pas respectés. Spir a écrit un gros livre pour démontrer que le monde n'obéit pas au principe d'identité, ce qu'avaient fort bien établi les Héraclitiens » (1).

6. Comme exemple de ce radicalisme, nous ne pouvons nous dispenser de citer ici Goblot, dans son *Traité de Logique* paru en 1918. On ne peut accuser cet auteur de rester à mi-chemin dans l'expression de sa pensée, ni de manquer de logique dans l'application de ses présupposés idéalistes :

« Il y a une infinité de géométries possibles, parmi lesquelles la géométrie ordinaire est la plus simple et partant la plus commode. Rien n'autorise à penser qu'elle est seule vraie et que les autres sont fausses. — Il en est assurément de même de tous les principes indémontrables. On peut les supposer faux, puisqu'on n'a pas de raison de juger qu'ils sont vrais. Ils se présentent donc sous la forme d'alternatives. Mais l'une des hypothèses est plus simple et plus commode que l'autre. Choisir cette hypothèse, ce n'est pas l'affirmer ; il ne s'agit pas d'un acte de foi, d'une croyance justifiée, à défaut de raisons théoriques, par son utilité pratique. Il n'est, rationnellement, ni possible ni nécessaire de tenir pour *vrais* les principes indémontrables. Il est légitime d'en tirer les conséquences, et ce qui est vrai, c'est que ces conséquences en résultent...

« Le principe de contradiction lui-même est un indémontrable. Si un axiome semble évident par lui-même, c'est celui-là. Mais il est naturel qu'il paraisse évident, car, comme il est condition de possibilité de tout jugement, dès qu'on pense, on l'a déjà pris comme principe. Cependant des métaphysiciens ont montré que nous ne sommes contraints de le poser que comme loi de la pensée, et que nous ne savons pas s'il est aussi loi des choses ; quelques-uns, plus audacieux, ont examiné l'hypothèse que la contradiction serait au contraire la loi de l'être, de la chose en soi. Le principe de contradiction serait donc aussi un postulat. On ne saurait le supposer faux, parce qu'alors il n'y aurait plus de différence entre le vrai et le faux, de sorte qu'on ne pourrait plus penser, pas même pour juger qu'il est faux. Mais on peut se rendre compte que l'*intérêt* de notre pensée est la seule raison que nous ayons de le prendre pour règle. Comme tous les postulats, il se présente comme une alternative : il s'agit de prendre le parti le plus *commode*. Mais ici la commodité devient une impérieuse nécessité, *non* LOGIQUE, *mais* PRATIQUE. Rejeter le principe de contradiction, ce serait renoncer à penser.

« Les indémontrables ne sont pas des vérités. Ce sont des hypothèses que nous n'avons pas de *raisons* de tenir pour vraies, mais que nous avons des *motifs* de prendre pour règles. Ils ne sont pas logiquement nécessaires, mais ils nous sont nécessaires. La pensée doit accepter les conditions de son propre exercice. Pour faire usage de notre raison, nous sommes obligés de nous comporter *comme* si nous étions convaincus de la rationalité de l'univers. La science, dans sa totalité, et, avec elle, toute la connaissance en

---

(1) *Ibid.*, p. 444. Nous avons dit plus haut, p. 439, quel cas il convenait de faire de pareille opinion.

général se trouve affectée de relativité. En son ensemble, la science est une vaste hypothèse, un parti pris, un risque hardiment couru, une audace inconsidérée à l'origine, mais amplement justifiée après coup par le succès et les légitimes espérances qu'elle fait concevoir » (1).

En résumé « le principe de contradiction peut être faux, mais le supposer faux, c'est renoncer à toute pensée » (2).

Il fallait citer intégralement ce texte pour faire saisir sur le vif la pensée idéaliste contemporaine et combien souvent les réfutations qui en sont proposées de ci de là procèdent d'une entière « ignoratio elenchi ». Nous nous garderons autant que possible de tomber dans ce défaut ; il y suffira de ne pas confondre les disciplines et de ne pas chercher ici à réfuter directement cette théorie : pareille tâche incombe à un autre traité. Nous avons simplement à montrer que le principe de contradiction est bien en effet une loi universelle de la pensée : quant à établir qu'il est en même temps loi universelle des choses, il nous suffira pour cela d'emprunter à l'épistémologie ses conclusions essentielles.

## ART. III. — DE NATURA PRINCIPII CONTRADICTIONIS

### THESIS XIV.

**Principium contradictionis ideo absolute primum est dicendum quia: e nullo alio deduci potest (I), omni judicio supponitur (II), et tam cognitionis quam realitatis universalis norma est (III) (3).**

### PRÆNOTANDA.

**I. Explicatio terminorum :**

1. PRIMUM dicitur hoc triplici sensu quod :

*a*) ad nullum aliud reduci potest, dum e contra :

---

(1) *Traité de Logique*, p. 327-328.

(2) *Ibid.*, p. 410.

(3) **Auctores.** — Præter auctores ad calcem introductionis, p. 440 citatos, qui de principio contradictionis loquuntur et quidem fere unice, possunt consuli : FARGES, *Acte et puissance* [7], p. 74 sq. — MANO, *Le principe de contradiction, sa valeur, son usage critériologique*, in « Annales de philosophie chrétienne », t. 131 (oct. 1895 mars 1896), p. 372-386 ; — Cal MERCIER, *Critériologie générale*[6], n. 44-46, 52, 124-127 ; — SECOND, *Essai sur le principe d'identité*, in « Annales de philosophie chrétienne », t. 134 (avril 1897), p. 5-21 ; — URRABURU, *Logica*, p. 795-811 ; — WEBER, *Le principe de non-contradiction, comme principe dialectique*, in « Revue philosophique », 1897, t. I, p. 252-279 (sed nota hunc auctorem esse idealistam radicalem).

*b*) nulla datur veritas quæ huic conditioni non subjiciatur et ab ea suam affirmabilitatem non mutuetur ut a fundamento primo ;

*c*) vi hujus legis res et cognitio sunt id quod sunt ; ita ut si per absurdum fingatur legem non verificari, ideoque neque rem neque cogitationem esse id quod sunt, jam nihil sint, seu non sint.

2. Ex quibus statim apparet quonam sensu dicamus principium contradictionis esse ABSOLUTE PRIMUM, quonam sensu non.

*a*) Quemadmodum, ut supra innuimus, in serie *conceptuum* necessario sistitur in uno qui est absolute primus, h. e. *ens*, sub quo omnia omnino intelliguntur, ita debet esse in serie *judiciorum* per quæ affirmamus vel negamus aliquid de ente, aliquod primum judicium, quod de ente quatenus tali sit et omnibus aliis judiciis supponatur, ita ut, si forte aliquod ei non conformaretur, jam nullum judicium esset (1). Porro hujusmodi judicium esse principium contradictionis in thesi cum Aristotele, S. Thoma et tota schola affirmamus.

Quod autem sic dicitur de judiciis, patet eodem titulo valere de rebus de quibus fertur judicium. Ut dicit Aristoteles : "Ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας (2). « Chaque chose possède de vérité ce qu'elle possède d'être. Donc pour connaître la vérité, l'esprit doit s'unir aussi parfaitement que possible aux choses elles-mêmes : la même causalité doit présider à l'être et à la connaissance de l'être » (3) (ens et verum convertuntur). — Ceterum ut intellegantur res, primo, saltem pro nobis, debent esse ; quamnam autem conditionem impleant oporteat, ut sic in se sint, priusquam intellegantur, maximi interest primo definire.

*b*) Sed principium contradictionis non est absolute primum, hoc sensu quasi ipsum sufficeret in Metaphysica et omnia alia ad illud ipsum *formaliter* et *directe*, in ordine discursus abstractivi, reducenda essent, vel reduci possent.

Etenim, ab eo nihil deduci potest, neque ideo ipsum quicquam positivum docet præter legem mere formalem (4) : unde unicum principium satis esse nequit. Dein, aliæ dantur propositiones, præter principium contradictionis, quæ sunt immediate evidentes seu per se notæ (5) et ita quidem, non tantum de tali vel tali ente, sed etiam de ente in quantum est ens, ut videbimus in capite sequenti. Sic ibi-

---

(1) S. THOMAS, in *IV Metaphysic.*, l. 6.
(2) *Métaphys.*, II, c. 1, fin.
(3) REGNON, *Métaphysique des causes* [2], p. 26.
(4) DE MUNNYNCK, *Revue néo-scolastique*, 1914, p. 194-203. Cf. supra, p. 443.
(5) SUAREZ, *Disp. Metaphys*, III, s. 3, n. 3.

dem ostendemus principium rationis sufficientis *formaliter* esse principio contradictionis irreductibile, si in ordine conceptuum et definitionum sistamus, nec ei directe reduci posse ; imo hoc principium rationis seu universalis intelligibilitatis esse magis universale quam ipsam identitatem seu non-contradictionem : identitas enim est una ratio intelligibilitatis, porro quia ens quoddam est id quod est, non inde sequitur illud esse ex omni parte intelligibile.

Unde patet principium contradictionis a nobis proponi tamquam regulam ita absolute primam et universalem, ut nihil debeat eam violare sive *directe*, sive etiam *indirecte*. Quo ultimo verbo innuitur, præter identitatem seu non-contradictionem formalem, quæ non in omnibus omnino casibus per rationem abstractivam formaliter apprehendi queunt, dari aliam tesseram quæ sit REDUCTIO AD IMPOSSIBILE. Hac enim via, si datur aliqua propositio cujus non appareat veritas vel repugnantia, ostenditur eam non posse rejici vel admitti, quin alia, quæ ut certa habetur, ipsa rejiciatur vel admittatur : porro ens reale enti reali non contradicit ; ergo.

*c)* Unde intelligitur quo demum sensu affirmemus principium contradictionis esse absolute primum, ita nempe ut ex illo quodammodo pendeat omnium aliarum veritatum scientia, ipsum vero ita sit verum, notum et indemonstrabile, ut ab alio non pendeat.

3. NORMA COGITATIONIS ET REALITATIS, h. e. regula, mensura, coticula (pierre de touche) ex qua dijudicari potest valor sive cogitationis sive realitatis, cuique conformes esse debent et res et cogitatio ut sint.

Unde patet cur principium contradictionis sæpe principium *formale* dicatur ; etenim :

*a)* de omni ente quatenus est ens enuntiat *conditionem* absolute universalem et *sine qua non*, ut hoc ens sit et cognoscatur ;

*b)* præterea non ad modum alicujus fontis seu principii materialis existimandum est, quasi ex eo aliqua proprietas vel veritas deduci posset (postulat mathématique) : nam ens de quo ponitur non est absolutum, æternum, infinitum, uti somniantur Pantheistæ, sed ens commune quod est notio maxime jejuna et simplicissima et in quo per analysim nihil absolute inveniri potest ; entis enim varias determinationes nullas continet.

II. **Status quæstionis.** — Præter ea quæ supra in Introductione et in Art. I et II hujus capitis dicta sunt, nota primam et secundam partem ordinem logicum immediate spectare, tertiam vero ordinem non tantum logicum, sed etiam ontologicum. Contra præsertim idea-

listas cujuscumque speciei ponitur ; sed totam epistemologiam supponit.

III. **Certitudo thesis.** — Est metaphysice certa. Sed ut patet thesis hujusmodi *demonstrari* sensu proprio nequit, cum de prima veritate agat quæ nullam aliam supponat et sit fundamentum omnium demonstrabilium : ἀνάγκη στῆναι. Tantum declarari potest.

## DECLARATIO.

### Iª PARS. — Ex nullo alio deduci potest.

Illud principium a nullo alio deduci potest quod ex notione simplicissima et ab omnibus necessario supposita, immediate efformatur.

*Atqui* principium contradictionis immediate efformatur ex notione entis positive simul et negative considerati ; hæc autem notio est simplicissima et ab omnibus aliis necessario supposita.

*Ergo.*

### IIª PARS. — Omni judicio supponitur.

Omne judicium pronuntiat convenientiam vel disconvenientiam inter duo, subjectum nempe et prædicatum. *Atqui* talis affirmatio supponit principium contradictionis. — *Ergo.*

Ad min. — Quæ affirmantur ut sibi convenientia, prout talia affirmantur, ita necessario convenientia affirmantur ut disconvenientia inter ea (seu diversitas) necessario excludatur. Secus enim jam nullum remaneret judicium, cum tunc affirmatio quam illud essentialiter includit, destrueretur ; sed merus flatus vocis emitteretur. — Aliis verbis, hæc affirmatio significat : quod affirmo ut tale, non affirmo ut non tale. E contra judicium in quo illud quod tale affirmo, conarer simul affirmare non tale, non esset judicium ; nam omne judicium est necessario discretivum unius. Ergo.

Exemplo illustratur : « Hic paries est albus ». Hujusmodi judicium affirmat albedinem convenire parieti. Porro dum hoc affirmo, necessario excludo albedinem non convenire parieti, i. e. prout affirmo convenientiam terminorum, excludo eorum diversitatem. Si enim diversitatem non excluderem, simul cum convenientia eam componerem ; sed diversitate semel admissa, jam tolleretur convenientia, nec quicquam remaneret.

## IIIa PARS. — Est suprema norma cognitionis et realitatis.

1m *ARG.* — Principium contradictionis est lex cognitionis absolute necessaria. *Atqui* leges absolutæ mentis sunt leges rerum. *Ergo.*

Ad maj. Cognitio formaliter et sensu perfecto invenitur in judicio. Atqui ex parte præcedenti, principium contradictionis omni judicio supponitur, ita ut quotiescumque non verificatur, jam nullum sit judicium. Ergo.

Prob. min. — Stabilitur in Epistemologia, ut in art. I notavimus, mentem ordinari ad verum assequendum. Quo dato, sic arguere licet :

*a*) Si ita non esset, quod necessario affirmatur a mente, quatenus ordinatur ad verum exprimendum, posset non verificari de re, atque ideo dicenda esset mens non ordinata ad verum assequendum : quod tolleret simpliciter primam hypothesim.

*b*) Si ita non esset, quod affirmatur ut incogitabile posset esse. Ergo quod affirmatur incogitabile qua tale etiam affirmari posset, ut cogitabile, quod est contra hypothesim.

*Ad antec.* Idem est dicere aliquid esse possibile et esse cogitabile, quia ubicumque verificatur aliquo modo ratio entis, ibi ratio veri verificatur.

*c*) (Idem sub alia forma). Si ita non esset, tunc possem affirmare hanc propositionem, v. g. « circulus est quadratus », cogitari non posse et simul cogitarem hunc circulum posse cogitari ab alio ut quadratum ; aliis verbis quod æstimo impossibile admitterem posse cogitari ab alio ut possibile.

*Atqui* hoc est absurdum. Nam eo redit ut cogitetur incogitabile tamquam absolute cogitabile vel mihi vel aliis, quod est simpliciter negatio cogitationis ex parte præcedenti et ablatio problematis. — Je puis ici assembler des mots, je ne puis m'entendre ni penser ce que je dis, car il m'est impossible de penser que l'impossible peut être pensé comme possible par un autre. Ce qui n'est pas possible n'est pas ; sans doute je puis *énoncer* qu'il est : « flatus vocis », cet énoncé n'en restera pas moins dépourvu de sens et de signification.

2m *ARG.* — Illa est suprema norma cognitionis et realitatis — quæ est norma entis seu ex intellectu entis dependet.

*Atqui* ita est de principio contradictionis. — Quod declaratur cum S. Thoma : « Illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quæcumque quis apprehendit : et idem primum principium indemonstrabile est quod « non est simul affirmare et negare », quod fundatur supra rationem entis et non entis : et super hoc principio omnia alia fundantur ut dicitur in IV Metaphys. » (1).

(1) *Ia IIæ*, q. XCIV, a. 2 ; — Cf. Regnon, *Métaphysique des causes* 2, p. 93-96.

## COROLLARIA.

I. *Ergo principium contradictionis habet valorem absolute universalem*, nec quicquam in quocumque ordine ejus dominio subtrahi potest.

II. *Ergo* admittenda sunt principia et veritates, quibus negatis, jam negandum esset principium contradictionis : secus mens seipsam et ens negaret. Sic v. g. *admittendum est principium exclusi medii* inter duo contradictoria (de quo supra) : « duo contradictoria non possunt esse simul vera neque simul falsa ». Si enim daretur medium inter esse et non-esse (sub eodem respectu), jam idem simul posset esse et non-esse, — quod est negatio principii contradictionis.

III. *Ergo mens definit ens*, quatenus nempe saltem ens dari nequit ubi intellectus vi principii primi statuit ens *absolute* dari non posse (1). — Utrum vero plus affirmare liceat, mentem videlicet *positive* definire ens.. et ei esse coextensivam, hoc fluere non videtur ex principio præsenti, sed potius ex sequenti simul et ex natura non quidem mentis ut sic, sed mentis perfectæ (quæ duo sunt prorsus diversa). Etenim sola mens perfecta est ratio sufficiens ac proinde antecedens omni enti ; non autem mens ut sic cui respondet ens ut sic, utpote quæ mentem imperfectam in suis inferioribus complectatur, quæque ens non antecedit, sed consequitur.

## SCHOLIA.

I. **De prioritate respectiva principii identitatis et principii contradictionis.** — Ad hanc quæstionem solvendam, juvat varios ordines distinguere (2).

1. *In ordine cognitionis* PSYCHOLOGICO :

*a*) Primo apprehenditur ens. Porro, vi suæ propriæ naturæ, intellectus immediate impellitur ut de eo aliquid affirmet, et sub forma judicii, — quod est ejus actus perfectus, — illud sibi exprimat. Sic affirmat ens esse : « quod est est, non ens non est » ; hæc enim est forma omnis judicii seu ratio sub qua omne judicium ponitur. Unde absolute prima et spontanea dicenda est, etsi, ut patet, non primo instanti secundum hanc formulam abstractam distincte enunciatur.

*b*) In stadio reflexionis in quo mens conscia fit suarum cognitionum et certitudinum, jam ipsa inducitur ut opponat ens enti et sic quasi probatio-

(1) « L'impossible selon la raison est l'impossible en soi » (ROUSSELOT, *Intellectualisme de S. Thomas*, p. 64).

(2) PESCH, *Institut. logicales* [1], t. III, n. 1243-1248.

nem veritatis prius affirmatæ instituat : tunc habetur principium contradictionis sub variis suis formulis. Si autem confertur cum præcedente, apparet tamquam sola ratio cur primum cum certitudine affirmari queat, nec mens *conscia* fit se affirmare certo « quicquid est esse » in omni judicio, nisi quia cum evidentia perspicit id quod est non posse simul non esse.

Ex quo patet principium identitatis prius esse non tantum natura principio contradictionis, quatenus positivum necessario antecedat negativum, nec ulla negatio habeatur nisi de positivo, — sed etiam tempore et chronologice, quatenus juxta primum ponitur necessario primus actus perfectus intellectus. — Alia vero ex parte, principium contradictionis prius est quoad amplitudinem metaphysicam et certitudinem, quatenus simul principium identitatis involvit et motivum ejus certitudinis continet.

2. *In ordine* PRACTICO, quatenus attenditur ad fundamentum ultimo-primum cognitionum nostrarum, et respicitur usus præsertim in re philosophica, principium contradictionis principio identitatis longe præstat. Cujus rationem jam adumbravimus in Prænotandis ubi de reductione ad impossibile, sed nunc melius proponere licet cum P. KLEUTGEN Suarezium interpretante : « Toute démonstration qui engendre la science proprement dite repose sur la vérité de la proposition qui affirme de l'objet du concept les caractères qui le constituent, ce qui suppose précisément ou contient le principe d'identité, c'est-à-dire que les caractères ou notes sont identiques au concept. Cependant, outre cette démonstration directe qui prouve la vérité d'une chose par ses causes, il y a encore une démonstration indirecte qui fait voir la vérité de la chose par l'impossibilité de son contraire. Or ce genre de démonstration est toujours fondé sur le principe de contradiction ; car l'impossibilité d'une chose n'est pleinement démontrée que lorsqu'on est amené à la conclusion qu'une même chose serait et ne serait pas en même temps. De là Suarez conclut qu'Aristote regarde à juste titre le principe de contradiction comme le principe absolument suprême. Par lui, en effet, se trouvent démontrés au moins indirectement, même les principes dont on ne peut donner une démonstration directe. De fait, nous ne pouvons pas nous servir comme d'un principe sûr d'une proposition énonçant d'un objet ne fût-ce que ses caractères constitutifs, si nous ne comprenions pas en même temps que du même objet on ne pourrait pas affirmer également le contraire. Et comme cette vérité s'applique non seulement au principe dont nous parlons, mais encore à chacune des propositions intermédiaires et à la conclusion définitive elle-même, il s'ensuit que de ce principe de contradiction dépend toute la certitude de nos connaissances » (1).

Ceterum ut in articulo I diximus, etsi principium identitatis legem essentialem mentis exprimat, hoc non impedit quominus materialiter et objective, imo etiam formaliter sit mere tautologicum : porro ennunciabile tautologicum fere nullius usus practici habetur ; dum non ita est pro principio contradictionis. — Quodsi, ut vitetur tautologia, identitas enunciatur : « omne ens est quid determinatum » (2), vel ut alii dicunt : « omne ens est

---

(1) *La philosophie scolastique*, n. 292, t. II, p. 25-26 ; cf. SUAREZ, *Disp. Met.*, III, s. 3, n. 9. Comme on peut le voir à ces mêmes endroits, les scolastiques n'ont pas toujours été d'accord avec Aristote sur le *premier* principe. D'aucuns voulaient que le principe suprême fut celui du tiers exclus.

(2) GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, p. 217-218 (3e édit., p. 164-167). « Le mot chose (*res*) exprime une formalité distincte de l'être (*ens*) en ce que l'*être* désigne d'abord l'acte d'exister et par là ce qui existe ou peut exister, tandis que la *chose*

habens essentiam », « every beeing is its own nature » (1), « l'être est ce qu'il est », — tunc quæritur quid significet *ens* quod usurpatur hic ut subjectum propositionis :

*a*) Si, ut dicit S. Thomas in *de Ver.*, q. I, a. 1, *ens* denominatur ab esse et opponitur quidditati, quatenus significat essentiam realem quæ sive est sive esse potest, formulæ supra recitatæ significant : « essentia realis est essentia realis », nec plus nec minus, h. e. iterum A = A. Quæ propositio affirmat quidem objectivitatem et « soliditatem » conceptus essentiæ realis et essentiam esse quid stabile et non mere fluens et vagum, sed tota clauditur cum hoc conceptu cujus aliunde valor supponitur stabilitus ; formaliter autem nihil absolute huic conceptui addit.

*b*) Si vero his verbis « est quid determinatum », vel « est natura determinata qua proprie constituitur », intendunt addere aliquid sensui « entis » quod est essentia, h. e. id quo res est id quod est, ita ut illud « quid determinatum » intelligendum sit non id quo res quæ est vel potest esse est id quod est, sed « habeat PER SE determinationem stabilem, *qua* (sensu causali) constituitur, vel sine qua non potest esse et est inintelligibilis », principium identitatis, sed principium rationis sufficientis, seu universalis jam elementum revera novum introducitur : amplius autem non habetur intelligibilitatis usurpatur, de quo postea agemus.

*c*) Si tandem « determinatum » significat « distinctivum » jam non habetur simplex identitas, sed nova forma non-contradictionis : « Qu'entend-on par *déterminé ?* La chose est déterminée, définie, délimitée par le fait qu'elle se distingue de ce qui n'est pas elle. On aura donc : tout être est distinct de ce qu'il n'est pas ; l'être est distinct du non-être ; l'être et le non-être ne sont pas la même chose ; une même chose ne peut pas ne pas être. Ce ne sont que des formes différentes du principe de non-contradiction » (2).

Idem dicendum de illa formula quæ cum « emphasi quadam » proferenda esset : « quod est, certe est vel necessario est, in quantum revera est, i. e. extra nihil positum est » (3).

---

vise d'abord l'essence ou la *quiddité* de ce qui est. Le jugement suprême qui doit affirmer ce qui convient premièrement à l'être a donc pour formule : « tout être est quelque chose de déterminé, d'une nature déterminée qui le constitue en propre ». C'est ainsi qu'on dit sans tautologie Dieu est Dieu, la créature est créature, la chair est chair, l'esprit est esprit. Ainsi le Christ disait : est est, non, non. Ce qui peut se symboliser par A = A. Si l'on donne pour sujet à la proposition l'*être*, il faut exprimer dans le prédicat la nature de l'être, ce qui le définit et non pas « l'être est être », mais « l'être est ce qui est ou peut être ». Et comme il est manifeste que ce premier prédicat convient au premier sujet *par lui-même*, on peut préciser la formule et dire : « *tout être est et est par lui-même d'une nature déterminée qui le constitue en propre* ». Cette formule n'est plus une tautologie ; il est même une philosophie qui en nie la vérité : la philosophie du devenir, captive des apparences sensibles qui nie qu'il y ait des *choses* pour n'admettre que des *actions* (BERGSON, *Evolution créatrice*, p. 270), qui définit le réel non par ce qui est, mais par ce qui devient et change sans cesse, qui refuse par suite de voir des distinctions réelles entre « un verre d'eau, l'eau, le sucre, ...et le processus de dissolution du sucre dans l'eau » (*Ibid.*, p. 10 et 366) ».

(1) P. CLARKE, S. J., *Logic*, p. 42 sq. evolvit hanc formulam et conatur respondere difficultatibus quas movit HAMILTON in sua *Logic*, p. 79-80. Sed videtur responsio efficax dari non posse nisi distinguatur, principium rationis sufficientis a principio identitatis stricto.

(2) LAMINNE, *Revue néo-scolastique*, 1912, p. 460-461.

(3) WILLEMS, *Institutiones*, t. I, p. 397.

Quæ omnia confirmantur ab his quæ habet DD. LAMINNE : « Suarez (1) cite Antonius ANDREAS comme ayant défendu que le premier principe n'est pas le principe de contradiction, mais bien le suivant : Tout être est un être. Suarez entend ce principe dans ce sens qu'on peut toujours affirmer du sujet le sujet lui-même, ce qui est le principe d'identité. Il refuse de le reconnaître comme premier principe, parce que toute proposition de ce genre est une entité vide de sens (nugatoria). FONSECA (2) s'exprime de même. GOUDIN (3) rapporte aussi l'opinion de ceux qui considèrent comme premier principe : « tout être est ce qu'il est ». Il la repousse par la raison que la vérité de ce principe dépend du principe de contradiction : « S'il était possible qu'une même chose fût et ne fût pas, il ne serait pas certain qu'une chose est ce qu'elle est, puisqu'elle pourrait être également ce qu'elle n'est pas ». Ce raisonnement prouve plutôt que, si l'on n'admet pas le principe de contradiction, aucune proposition n'a le caractère de vérité exclusif de la contradictoire que lui attribue celui qui l'énonce. C'est dans ce sens que le principe de contradiction est la base de toute affirmation quelconque. Si on ne l'admettait pas, on concèderait que l'être est à la fois ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. La proposition : « l'être est ce qu'il n'est pas », renferme une contradiction en elle-même, puisqu'elle énonce que l'être est quelque chose, et en même temps qu'il n'est pas cette chose. Il n'est donc pas nécessaire de recourir au principe d'identité pour en établir la fausseté » (4).

**II. De principii identitatis natura tautologica conclusio.**

1. « *L'être est ce qu'il est* ». Cette formule, avons-nous dit plus haut, est une pure tautologie. Mais contre cette accusation de tautologie, le P. De Munnynck proteste vivement : « On traite ce principe de pure tautologie ! C'est si évidemment faux et au point de vue critériologique, c'est si radicalement funeste, qu'il doit y avoir méprise et équivoque. A prendre la formule dans son expression matérielle, elle est évidemment tautologique ; et c'est apparemment ce qu'on veut dire. Mais rappelons toujours que nos expressions verbales sont empruntées à la vie courante, utilitaire et qu'elles se trouvent singulièrement gênées, lorsqu'on les introduit dans la sphère supérieure de la métaphysique... Le philosophe ne cherche dans la formule verbale qu'un point de départ, une amorce de spéculation personnelle et s'efforce de revivre le monde intellectuel qu'ont vécu les maîtres. La formule « A est A », parce qu'elle est tautologique, parce qu'elle se donne comme un principe fondamental, éveille naturellement la réflexion. La tautologie est un amusement enfantin de la bouche et des oreilles ; elle ne correspond à aucune connaissance humaine. Immédiatement le philosophe sait qu'il lui faut chercher au-delà, et il découvre que le principe d'identité lui livre la forme universelle du jugement ; et à travers celle-ci la forme
Munnynck proteste vivement : « On traite ce principe de pure tautologie !
le transportera au sommet de la pensée, à cette cime lumineuse où se touchent jusqu'à la fusion l'ordre de l'être et l'ordre de la pensée. Est-ce bien là de l'enfantillage et de la tautologie ? » (5).

(1) *Disp. Metaphys.*, IV, s. 3.
(2) *Metaphys.*, l. IV, c. 3, q. 1, s. 2.
(3) *Metaphy.*, D. I, q. 1, a. 1.
(4) *Revue néo-scolastique*, août 1914, p. 358-359.
(5) *Ibid.*, mai 1914, p. 203.

A quoi Mgr Laminne a déjà répondu par ces considérations très sages, encore que d'une tonalité moins vive : « Le P. De Munnynck se scandalise de ce que nous avons traité ce principe (d'identité) de « pure tautologie ». Il concède néanmoins ce qui est évident, qu'il est tel « dans son expression matérielle ». Il parle lui-même du « vide matériel de cet énoncé ». C'est précisément la raison que nous avons donnée de notre manière de l'apprécier : le principe d'identité, A est A, ne nous apprend rien au sujet de A ». Puis, après avoir discuté, non sans quelque subtilité, si le principe d'identité pouvait être considéré comme la forme universelle du jugement, la question se posant en effet pour le jugement négatif, Mgr. Laminne conclut : « N'insistons pas ; admettons que la formule négative dérive de la formule affirmative et que, dès lors, le principe d'identité représente la forme pure, *sans aucune matière*, de nos connaissances intellectuelles. Voilà donc un premier point sur lequel nous sommes d'accord, à peu de chose près, avec le P. De Munnynck » (1).

2. Tel est aussi bien notre avis. Le principe d'identité étant une forme sans matière ne peut par lui-même « donner lieu à aucune conclusion qui dans sa forme enveloppe une matière ». A bien plus forte raison ne devra-t-on pas le considérer comme un principe d'où l'on pourrait déduire toute une philosophie et qui suffirait à lui seul à fonder toute une philosophie. L'élément objectif qui y est inclus étant l'*ens* commun et par suite le plus pauvre en compréhension qui soit, toute analyse que l'on en tenterait, toute déduction que l'on voudrait tirer de lui sans plus, est vouée à l'infécondité. Ceux-là seuls prétendent le contraire qui, d'emblée, donnent à l'être sujet de ce principe, non le sens de l'*ens ut sic*, mais celui de l'Etre infini et parfait. Pareil point de départ une fois accepté *a priori*, ils pourront construire une métaphysique entièrement dégagée de l'expérience et de toute attache au monde des existences ; leur philosophie de l'identité, d'ailleurs absolument gratuite et sans aucune valeur réelle de représentation, aboutira fatalement et inéluctablement à la négation du fini et au panthéisme. La philosophie scolastique et vraiment rationnelle n'a rien à voir avec ce mode de pensée.

3. Le principe d'identité n'est donc, pour nous, que la première des *lois* générales de l'être et de la pensée : mais c'est bien quelque chose. Tout d'abord il est la règle fondamentale qui exprime la valeur d'une affirmation légitime quelconque, et par le fait même la valeur de la *raison* dans son opération essentielle qui est le jugement et dont la justification a été faite ailleurs. Mais il dit aussi et avant tout quelque chose d'objectif, une loi de l'*être* dans son rapport avec la pensée : *si vous* l'opposez à lui-même, il se retrouvera lui-même (identité) et non un autre (non-contradiction). Et cela est capital, d'une importance qui ne peut être exagérée, puisque sans cela rien n'est.

III. **De modo enunciandi principii contradictionis.** — Controversia inter modernos mota est de hoc puncto :

1. Kant non admittit antiquam formulam Aristotelis : « Impossibile est aliquid simul esse et non esse », eique substituit sequentem : « nullum subjectum potest habere prædicatum sibi repugnans » (2).

Rationes autem cur consuetam formulam rejiciat duæ sunt :

(1) *Revue néo-scolastique*, août 1914, p. 358-359.
(2) *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues, p. 183-5.

a) Verba « *impossibile* », « *non potest* » vel similia sunt superflua. — Sed respondetur hæc verba necessitatem judicii absolutam apte exprimere.

b) Verbum « *simul* » signat aliquam rationem temporis. Porro principium transcendit tempus. Unde hoc verbum est rejiciendum.

Sed respondetur hanc vocem rursus apte significare necessitatem principii : « quod est, dum est, non potest simul non esse ». Hoc enim verbum recte indicat prædicata contradictoria sumenda esse :

— vel eodem tempore, si de materia contingenti agitur : v. g. homo sedens nequit simul ambulare ;

— vel in sensu composito differentiarum inferiorum, si de essentiis fit sermo : v. g. homo mortuus qua mortuus nequit simul resurgere ;

— vel in eodem sensu composito, si generatim de materia absolute necessaria est quæstio : v. g. animal nequit esse simul rationale et irrationale.

Aliis verbis in nostra formula « voce *simul* non solum tempus significatur, sed generatim exprimitur ens et non-ens sub eodem respectu *una* esse non posse » (1).

Sed in judiciis analyticis, cum unum ex attributis contradictoriis in subjecti essentia implicite vel explicite contineatur, dum alterum per prædicatum exprimitur, verbum « simul » omitti potest, quia copula sufficienter exprimit sensum compositum, v. g. animal nequit esse iners seu insensitivum, angulus acutus nequit esse rectus.

2. Le Cal MERCIER (2) fait large la part de ces objections et énonce ainsi le principe de contradiction avec Kant : « un même sujet n'admet pas d'attributs contradictoires ». Mais on a peine à voir à quoi peut servir une telle formule, si l'on n'a défini par ailleurs la *contradiction*. Or, comment la définira-t-on, si ce n'est en fonction de la vieille formule d'Aristote ou de ses équivalents ? — D'autre part il est très vrai, comme le remarque le Cardinal, que la mention du *temps* n'est pas essentielle et que seule l'identité du sujet fonde le principe. Mais ce dernier point est précisément indiqué par le mot *simul* ou *à la fois*, dont la signification ne se restreint nullement à une relation temporelle.

## IV. De quibusdam modernis erroribus.

1. Contre RENOUVIER, BRUNSCHVICG écrit ceci : « Renouvier considère toujours comme allant de soi l'éventualité d'accepter ou de rejeter ce principe (de contradiction). Or nous ne saurions admettre que semblable alternative réponde à quoi que ce soit dans un esprit quelconque. Il faudrait en effet avant d'en concevoir la possibilité avoir d'abord résolu un dilemme dont les termes paraissent implacables. Ou cet esprit à qui on offre soit d'accepter soit de rejeter le principe, était déjà soumis à ce principe, et le choix dont on parle est une opération *illusoire*. Ou il ne lui obéit pas, c'est-à-dire qu'il est réduit à cet état d'indigence mentale où un élément du discours ne se distinguerait pas de l'élément contraire et ne lui apparaîtrait pas incompatible ; mais alors l'intelligence de l'alternative, qui est la condition du choix, ne se présenterait pas à lui, l'opération serait *impossible*. Supposer que l'homme est libre devant les lois qui régissent l'exercice de sa pensée comme il est libre de décider entre deux hypothèses scientifiques

---

(1) REINSTADLER, *Elementa phil.* [5], t. I, 256 ; — Cf. BALMES, *Philosophie fondamentale*. l. c. 20 ; — LAMINNE, *loc. laud.*, 1912, p. 454-456.

(2) *Traité élémentaire*..., t. I, p. 507.

ou deux partis politiques, c'est à la lettre imaginer que, comme il est capable d'enlever ses lunettes et de les remettre, il a égale facilité pour en faire autant avec ses yeux » (1).

Cette réfutation nous paraît absolument inadéquate et ne pas atteindre Renouvier. Entre la pensée qui se soumet entièrement au principe de contradiction, et le pur psittacisme qui serait un néant absolu de pensée, qui ne donnerait aucun sens aux mots employés et serait incapable d'aucun choix entre les mots et les concepts, il y a un milieu : c'est celui que tenaient Pyrrhon et ses disciples et qui consiste soit à penser sans règle ferme, soit à user *empiriquement* de la règle de contradiction, comme si elle était ferme, mais en l'affectant d'un doute, c'est-à-dire en doutant de sa fermeté *logique :* tel M. Goblot que nous avons cité plus haut.

De toute évidence, celui qui pensera de cette manière anarchique ne pourra pas dire que le oui et le non s'excluent l'un l'autre. Mais il pourra cependant les opposer l'un à l'autre et prendre ou laisser l'un ou l'autre, sans pour cela être persuadé qu'en prenant l'un il exclut immédiatement l'autre et réciproquement. Quand deux chemins se présenteront au pyrrhonien, il fera comme tout le monde et choisira *empiriquement* l'un des deux; cela n'impliquera chez lui aucune position mentale ferme relativement à la valeur de son choix. Aussi la remarque de M. Brunschvicg nous paraît-elle sans portée contre une telle position, qui est au vrai celle de Renouvier.

Quant à la réfutation même de Renouvier, nous n'avons pas à nous en occuper ici. Le phénoménisme radical de cet auteur se confond avec le scepticisme (2), voire le plus universel qui ait jamais été professé : à ce titre il relève de la Critique de la connaissance et de l'Epistémologie générale.

2. M. Roustan écrit : « Spir a dit avec profondeur : « le principe d'identité ne peut venir de l'expérience pour la raison bien simple que l'expérience ne s'accorde pas avec lui ou ne le réalise pas ». C'est en effet une bien vieille constatation puisqu'elle constitue l'idée fondamentale des plus anciens philosophes grecs, en particulier du système d'Héraclite, que rien ne demeure identique, immobile, inaltéré » (3).

Cette objection confond le *principe de substance* avec le principe d'identité. Le principe de substance s'énonce ainsi : « dans tout ce qui change, il faut que quelque chose de permanent demeure », ou: « tout changement suppose quelque chose de durable ». Nous concédons sans peine que les êtres soumis aux fluctuations du temps et du mouvement ne sont pas *totalement* les mêmes aux divers instants successifs de leur durée ; l'expérience sensible

---

(1) *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-sept. 1920, p. 286 : *L'orientation du rationalisme.*

(2) L'*Histoire de la philosophie* de Janet et Seailles, fait cette très juste remarque : « Le phénoménisme est la forme que prend le scepticisme dans les temps modernes. La certitude n'existe que comme état subjectif. Il n'y a pas de principes, il n'y a que des habitudes de l'esprit. Si nous jugeons, si nous raisonnons, ce sont des accidents heureux : un jugement, un raisonnement sont des faits qu'il ne faut pas analyser de trop près, sous peine de les voir se réduire au néant. Pour celui qui réfléchit, la certitude ne pourrait plus même exister comme état subjectif, si la force de la nature ne surpassait l'effet des arguments sceptiques. La science est le résumé de l'expérience passée étendue par une induction à l'avenir ; quant à cette induction elle-même, elle est une opération secrète et instinctive de notre nature ; mais « l'esprit ne saurait se convaincre par un raisonnement de ce principe : que les cas dont nous n'avons pas l'expérience, doivent ressembler à ceux dont nous avons l'expérience » (p. 703-704).

(3) *Psychologie*, p. 415. Nous avons cité plus haut, dans l'Art. II, p. 432 sq., plusieurs témoignages tout semblables.

pure qui est en fonction du temps, ne pourra donc jamais nous révéler cette identité réelle absolue de l'être qui change. On comprend dès lors que le *principe* d'identité ne puisse pas s'appliquer sans distinction à l'être total soumis à la succession ; il signifie que tout ce qui est est ce qu'il est au moment où il est et on ne l'a jamais traduit : « ce qui est au moment A est identique à soi-même au moment B ». Le principe de substance apporte précisément cette distinction ; mais il n'est pas objet d'expérience, pas plus qu'aucun principe premier : et, de ce point de vue, l'on attendra sans doute longtemps que Spir ou tout autre montre que l'expérience contredise ce principe. Il exprime, dans l'ordre métaphysique de l'être et de l'absolu, une condition nécessaire de réalité et d'intelligibilité du sensible fluent et mouvant, qui, en tant que telle, devra donc le dépasser et n'être pas elle-même fluente et mouvante. Cette condition est que le mouvement implique un élément stable, la substance intelligible (et non pas sensible), qui demeure identique, alors que passent les phénomènes.

Nous étudierons ailleurs le principe de substance ; disons seulement ici que l'*ens* soumis au mouvement et au devenir est bien changé d'une façon continue, mais que, s'il n'est à aucun instant *totalement* le même, à aucun instant non plus il n'est *totalement* différent ; sans quoi nous ne serions plus en face d'un changement, mais d'une substitution d'un être à l'autre, d'une création succédant à une annihilation. Le changement implique donc un sujet qui reste le même tout en changeant, c'est-à-dire qu'il n'est intelligible, ou mieux qu'il n'est *simpliciter*, que s'il est donné dans une nature déterminée, stable, dans un sujet ayant une essence réelle qui demeure la même sous les variations multiples consécutives au mouvement et à la vie. Comme nous le disions plus haut, une essence réelle est une essence réelle, selon la formule du principe d'identité. Ce qui, interprété en fonction du principe de raison suffisante ou d'universelle intelligibilité, signifie ceci : une essence réelle n'est réelle que dans la mesure où elle implique une nature non seulement déterminée en elle-même et excluant toute indétermination (1), mais encore stable et de soi persévérant dans l'être (principe de substance). Le changement n'est intelligible qu'en fonction de ce principe ontologique ; il est, comme dit Aristote *actus* ENTIS *in potentia quatenus in potentia* et non pas seulement, comme le voudraient les mobilistes modernes, *actus* IN POTENTIA *quatenus in potentia*, ce qui est proprement inintelligible. Mais, d'autre part, dans le changement quel qu'il soit, *ens quod mutatur, mutatur totum, etsi non totaliter* (2). Dans quelle mesure et dans quel sens, ce n'est pas le lieu de le déterminer (3).

V. **Principium exclusi medii.** — 1. *Objection.* — Nous avons déjà exposé comment ce principe se rattachait aux principes d'identité et de contradiction. Il reste à résoudre une difficulté que lui oppose Hegel. Voici comment la formule un historien de ce philosophe :

---

(1) L'essence spécifique vague ou l'individu vague ne peuvent être et la détermination complète est une condition métaphysiquement nécessaire de possibilité et d'existence : cf. supra, thesis, VI, p. 329-332.

(2) Nous avons traité le sujet dans l'*Essai critique sur l'Hylémorphisme*, p. 311 sq.

(3) La distinction entre les deux principes est très bien développée, d'un point de vue un peu différent, par Mgr LAMINNE, dans la *Revue néo-scolastique*, août 1914, p. 360-363, contre le P. DE MUNNYNCK qui les avait, lui aussi, confondus.

« Quant au principe du tiers-exclu, il est à rejeter. En effet, si, par exemple, il est vrai qu'un triangle est ou isocèle ou non-isocèle, il est clair que triangle isocèle et triangle non-isocèle sont identiques cependant en tant que triangles. Loin qu'entre A et non-A il n'y ait pas de milieu, il faut dire que le terme non-A n'a de sens que par rapport à A. Opposer A à non-A, c'est mettre ces deux termes en relation et les identifier en quelque façon, car s'ils ne coïncidaient que par quelque côté, ils ne seraient pas en rapport. En fait, il n'est pas de créance sans dette, de pôle nord sans pôle sud... L'entendement s'obstine à dissocier les choses. A ce compte, il n'y aurait que des existences singulières, toutes absolues et le monde serait un chaos. La philosophie se propose au contraire de faire cesser cet isolement de toute chose. Elle découvre que les êtres sont opposés (entgegengesetzt), c'est-à-dire à la fois distincts et confondus » (1).

2. *Critique*. — Cette objection procède du postulat fondamental de la philosophie hégélienne qui est le postulat de l'identité et qui identifie pensée et réel. De ce que l'élément triangle est *logiquement* commun à « triangle isocèle » et « triangle non-isocèle », on conclut qu'il leur est aussi *réellement* commun et que l'on doit le retrouver tel quel, avec sa pureté dialectique, dans « triangle isocèle » et « triangle non-isocèle ». D'où finalement un morcelage absolument abusif de la réalité même pensée ! Au vrai qu'est-ce qu'isocèle et non-isocèle par rapport au triangle sinon la différence par rapport au genre donnant cette espèce de triangle et cette autre espèce, tout de même que le rouge et le vert par rapport à la couleur donnent cette espèce et cette autre espèce de couleur. Mais le triangle, comme la couleur, s'il est univoque, lorsqu'on le distingue conceptuellement de sa différence, n'est plus univoque, mais analogue (analogie physique, *secundum esse*), lorsqu'on le considère *avec* sa différence et déterminé par elle. Alors il constitue une réalité (objet de pensée) *simplement* diverse de toute autre qui est autrement différenciée ; il n'a plus rien de réellement identique avec elle.

Une fois dégagée cette confusion entre l'identité logique et l'identité réelle, toute la suite du raisonnement croule. Quand on met deux termes en relation, on ne les rapproche pas nécessairement par une certaine identité logique, fondée sur une analogie. — De même, il n'y a pas à se scandaliser qu' « à ce compte, il n'y aurait que des existences singulières », parce qu'alors elles seraient « toutes absolues et le monde serait un chaos ». Les existences sont en effet toutes singulières ; mais elles ne sont pas pour autant « toutes absolues », parce qu'elles communiquent toutes par l'analogie, au moins celle de l'*ens*. D'où se trouve conciliée l'unité avec la diversité, et évité le chaos.

Cette objection montre à merveille comment, si l'on refuse l'analogie de l'*ens*, ou si on veut l'expliquer par une réduction quelconque à l'*univoque*, il est impossible d'éviter l'hégélianisme.

VI. **De principio identitatis comparatæ.** — 1. Principium identitatis sæpe duplex distinguitur :

---

(1) Roques, *Hégel*, p. 143. — On trouvera d'autres objections de Hégel dans le même sens chez Pesch-Frick, *Institutiones*, t. II, p. 63, et Farges, *Acte et puissance*⁷, p. 81-82.

*a*) *Identitatis absolutæ*, quod videlicet immediate consequitur ad rationem entis : « ens est ens », — de quo supra diximus.

*b*) *Identitatis relativæ, seu comparatæ*, quod videlicet consequitur ad rationem *unitatis*, et, sicut identitas proprie dicta, ita denominationem relativam præ se fert. Sic enunciatur : « quæ sunt eadem uni tertio eadem sunt inter se ».

Sed quemadmodum identitas duplex est, logica nempe et realis, ita principium identitatis comparatæ duplici sensu intelligi poterit, vel identitatis logicæ, vel identitatis realis.

In primo casu æquivalet huic propositioni : « quæ habent identitatem logicam cum tertio, eamdem identitatem habent inter se ». Quam propositionem sic apte declarat Schiffini : « Plura subjecta quæ identificantur uni conceptui seu intentioni objectivæ, identificantur etiam inter se secundum eamdem intentionem seu rationem objectivam » (1).

Si de identitate *reali* agitur, æquivalet huic propositioni : « Quæ habent identitatem realem cum tertio, eamdem identitatem habent inter se ». Nempe, ut dicit rursus Schiffini : « Intentiones seu rationes objectivæ, quæ identificantur uni rei seu subjecto, etiam inter se sunt idem, secundum rem scilicet, h. e. in recto et materialiter. Talem applicationem habet principium identitatis in omni syllogismo legitimo affirmante. Sic, cum ego ita ratiocinor : « omne animal est substantia, sed homo est animal, ergo est substantia », — minime affirmare intendo in conclusione quod intentio seu ratio objectiva quæ exprimitur voce seu conceptu hominis eadem sit ac ea quæ significatur voce seu conceptu substantiæ, quod plane falsum esset : sed hoc tantum videlicet : « subjectum humanitatis est subjectum animalitatis » (2).

Hoc principium mathesibus applicatum juxta quantitatem et numerum sic enunciatur : « quæ sunt æqualia uni tertio sunt æqualia inter se ».

2. Utrum principium identitatis comparatæ sit universale et SS. Trinitati applicari possit, olim disputatum est. Difficultas enim ita movetur : « Quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum divina essentia. Ergo relationes secundum rem ab invicem non distinguuntur ». Cui difficultati sic respondet S. Thomas : « Ad primum dicendum quod secundum Philosophum, in III Phys., text. 21, argumentum illud tenet, quod quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quæ sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum ; non autem in his quæ differunt ratione. Unde ibidem dicit quod licet actio sit idem motui, similiter et passio ; non tamen sequitur quod actio et passio sint idem : quia in actione importatur respectus, ut a quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina et similiter filiatio, tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem » (3). Aliis verbis, ut principium sit vere universale, sic enunciandum est : « quæcumque identica sunt cum aliquo tertio secundum idem, h. e. et *re* et *ratione* simul, sunt identica inter se secundum idem ». Porro in casu Trini-

(1) *Principia philosophica*, n. 463.
(2) *Ibid.* — Cf. S. Thomas, *Ia P.*, q. LXXXV, a. 5 ad 3.
(3) *Ia P.*, q. XXVIII, a. 3 ad 1.

tatis, Personæ divinæ sunt identicæ cum Essentia materialiter secundum ordinem absolutum naturæ, quod est verissimum. Cum vero non sint formaliter secundum ordinem relativum personarum identicæ cum Essentia, neque erunt identicæ inter se secundum eumdem ordinem relativum : unde inter eas vigebit oppositio et quidem irreductibilis in hoc ordine.

3. SENTENTIA SUAREZII. — Quæ solutio, optima quidem et nobis retinenda, P. Suarezio non placuit. Hæc enim scribit : « Respondeo (difficultati) principium illud : *Quæcumque..*, si in tota abstractione et analogia entis sumatur, abstrahendo ab ente creato et increato, seu finito et infinito, esse falsum, neque directe demonstrari, aut probari posse, sed ad summum inductione posse a nobis ostendi in creaturis. Negamus autem inde recte concludi in tota illa universalitate. Quia in rigore sit argumentum ex puris particularibus et quia in creaturis potest illud oriri ex limitatione earum : et ideo non recte sit illatio ad rem illimitatam... » (1).

Sententia autem hujusmodi absolute rejicienda est, quippe quæ præsuppositis omnino falsis nitatur, hoc nempe principium non posse probari, seu melius declarari — quod sufficit — per reductionem immediatam ad principium identitatis absolutæ : porro ejus est applicatio primaria ; — dein Suarez tenet hoc principium ad summum in creaturis posse ostendi sola inductione : porro inductio illud poterit quidem suggerere, sed necessitas ipsius principii inductionem absolute transcendit. Ceterum rationes quibus Eximius Doctor hanc miram sententiam fulcire conatur, manifesto apparebunt debilissimæ et omni vi probativa destitutæ illi qui numeros præcedentes capitis citati leget. In quo a doctrina de Trinitate deceptus fuisse videtur P. Suarez, quia, deficiente dogmate, forsitan minus clare patuisset vel necessitas adjungendi formulæ principii verba « secundum idem », quæ tamen rectissime suggesserat Philosophus ; vel etiam hæc alia formula quæ a dogmate etiam procedit : « quæ eadem sunt *re et ratione* uni tertio, eadem *re* etiam inter se sunt » ; experientia enim vix talia suppeditat in quibus aliqua tantum ratione a tertio distincta inter se realiter differant (2).

Si cette opinion nous paraît simplement erronée et intenable, nous croyons non moins erronée et intenable la raison pour laquelle M. MICHEL estime devoir la rejeter. D'après lui, Suarez est acculé à cette conséquence par suite de sa théorie sur l'essence et l'existence. Pour nier la distinction réelle entre l'une et l'autre, Suarez, écrit cet auteur, « part de ce principe que toute chose ne peut être constituée *formellement* dans sa raison d'être réelle et actuelle par une chose distincte d'elle-même. L'essence actualisée *est* son existence. En vertu de ce principe, le concept de la relation divine ne distinguera plus la relation, qui, comme telle, constitue la personne, de sa réalité, qui est la réalité même de l'essence divine. L'identité entre personne et essence deviendra une identité formelle et Suarez ne sera plus en droit, dans une pareille hypothèse, de répondre avec S. Thomas que l'objection des adversaires ne conclut pas logiquement, parce qu'elle identifie, en leur appliquant un concept identique, des réalités, qui, bien qu'identiques, diffèrent entre elles selon leurs concepts. Aux objections d'Auriol il

(1) *De Trinitate*, l. IV, c. 3, n. 7 ; — Cf. *Disp. metaphys.* VII, s. 3, n. 8.

(2) De praesente difficultate pauca diximus in *Archives de philosophie*, vol. II, cah. 2, p. 153.

n'opposera en somme qu'une fin de non-recevoir : « *le principe d'identité ne doit pas s'appliquer en Dieu* » (1).

Cette fin de non-recevoir est une « extrémité déplorable », comme dit le P. Pègues (2). Mais elle n'a absolument rien à voir avec la distinction réelle d'essence et d'existence ni avec le principe sur lequel s'appuie Suarez, pour la rejeter. De ce qu'une réalité ne puisse être constituée formellement *actuelle* par une réalité *réellement* distincte d'elle, ainsi que le veut Suarez, il ne s'ensuit nullement qu'elle ne le puisse être en tant que sujet *quod* par une réalité *virtuellement* ou formellement distincte d'elle en tant que sujet *quod*. Or, c'est précisément ce que Suarez suppose et affirme partout de l'être fini. Pour avoir omis ce mot *réellement*, qui est essentiel, M. Michel prête à Suarez de n'admettre pas de milieu entre la distinction réelle et l'identité formelle et d'affirmer que l'essence actualisée en tant qu'essence est *formellement* son existence, ce qui est de tous points faux et accuse une inintelligence radicale de la pensée de Suarez. Aussi, quoi qu'il en soit de la pensée personnelle de M. Michel sur ce sujet (3), rien n'empêche logiquement Suarez de distinguer dans son plan, d'une manière absolument efficace et recevable la relation divine qui constitue la personne, de l'essence divine qui constitue le fondement de cette relation. Il le fait même d'autant plus aisément ici que, selon sa propre théorie, toute relation se distingue de son fondement d'une distinction de raison fondée et non d'une distinction réelle ; il n'a donc pas, pour les relations divines, à faire une théorie distincte de ce qu'il enseigne ailleurs sur la relation en général (4). Il faut, pour faire intervenir ici la distinction d'essence et d'existence se laisser obséder par un parti-pris difficilement intelligible.

---

(1) *Dictionnaire de théologie* de Vacant-Mangenot, art. « *Essence* », col. 848-849.

(2) *Commentaire littéral de la Somme*, t. II, p. 100 sq.

(3) Manifestement M. Michel ne soupçonne pas que l'on puisse considérer l'*esse* comme une réalité qui ne serait pas infinie de soi positivement, mais serait analogue *ratione sui* : en d'autres termes il ne conçoit pas que l'on puisse prendre au point de départ une notion qui n'est pas la sienne et que, pour réfuter efficacement ses adversaires, il devrait commencer par « réaliser » leur point de départ.

(4) Aussi a-t-on peine à comprendre que, sur ce terrain précis, certains tenants de l'école dite thomiste aient pu attaquer la conception suarézienne de la relation : « Du point de vue purement rationnel, Suarez refuse à la relation une réalité [réellement] distincte de son fondement et de son terme. Comment donc expliquera-t-il le mystère de la Sainte Trinité où les trois personnes sont réellement distinctes entre elles, bien qu'elles s'identifient avec la nature divine » (Mahieu, *Fr. Suarez, sa philosophie*, p. 505). S'il est bien vrai et théologiquement certain que les relations divines ne sont pas réellement distinctes de leur fondement qui est la nature divine, pareil grief est totalement dépourvu de sens. Tout au contraire, on a grand'peine à voir, comment, dans l'hypothèse d'une distinction réelle de la relation et de son fondement, il reste possible de donner du mystère une explication qui ne soit pas contradictoire. Le seul moyen de sortir de l'impasse est de faire appel au caractère transcendant des relations subsistantes que sont les personnes divines et d'avouer que la théorie des relations prédicamentales ne peut s'appliquer à ces relations subsistantes. Mais alors, de toute évidence, l'objection ne signifie plus rien. — Nous avons traité cette question plus complètement dans les *Archives de philosophie*, vol. II, cah. 2, p. 151-152.

## OBJECTIONES (1)

**Obj. 1a.** — Illud quod cogitas ut impossibile, fortasse ab alio ut possibile cogitatur. Ergo.

Resp. : *a*) *Dist. ant.* : Illud quod cogito ut *negative* impossibile (cujus nempe non video possibilitatem positivam)... *conc.* ; illud quod cogito ut *positive* impossibile (cujus nempe perspicio repugnantiam seu contradictionem positivam), fortasse ab alio... *nego.* — Cf. supra IIIa P. thesis.

*b*) Dans la seconde partie de la thèse nous avons établi que toute pensée doit reconnaître la judicature du principe de contradiction sous peine de n'être pas. Or, en affirmant que les lois de la pensée ne sont pas les lois des choses, nous affirmerions, en vertu des lois mêmes de la pensée, que ce qui est impensable pour nous peut en même temps être pensable pour un autre, c'est-à-dire que nous ferions la vaine tentative de penser l'impensable comme pensable pour un autre. Ce faisant, notre pensée échapperait elle-même au principe de contradiction, mais par le fait même, elle cesserait d'être. Et donc en voulant distinguer les lois de la pensée et celles des choses, nous devons conclure que l'on ne s'entend pas, que l'on émet une proposition vide de sens (2).

**Obj. 2a.** — Principium contradictionis non est absolute primum : nam alia principia ad scientiam sunt necessaria.

Resp. : Non sufficit solum, *conc.*, non supponitur omni cognitione et scientia, *nego.* — Non est principium reale, seu fons cognitionis, sed principium formale quod exprimit conditionem cogitationis et formam intellectus. Cf. in methodologia distinctionem quæ datur inter axiomata et postulata.

**Instant.** — Atqui saltem supponit principium identitatis.

Resp : *Dist.* : quoad originem, *conc.*, quoad necessitatem et firmitatem *nego.*

**Obj. 3a.** — Si est suprema norma cogitationis, deberet dici norma sui ipsius.

Resp. : Debet ipsum obedire legi quam enuntiat, *conc.*, et in hoc est petitio principii, *nego.*

**Obj. 4a.** — Omnis negatio est affirmatio (secundi generis) de prima affirmatione. Sed omnis affirmatio de se affirmat aliquid positivum. Ergo negatio non potest destruere primam affirmationem ; imo, quatenus stricte opponeretur affirmationi, dicenda est pseudo-idea, nec ullo modo affirmationi objective opponitur.

Quare in principio « idem non potest simul esse et non esse », alter terminus « non-esse », nedum negaret primum, e contra affirmaret aliquid de eo ; unde sequeretur ideam *nihili* esse omnino positivam et principium non-contradictionis esse pseudo-principium. Quam doctrinam late evolvit Bergson in suo opere *Evolution créatrice* (3).

---

(1) Multis satisfit sive in critica, sive alibi ubi de « Actu et potentia », vel de substantia agetur. — Sophismatibus Hegelianis directe respondent : Garrigou-Lagrange, *Le sens commun* (1re édit.) p. 309-311, et *Dieu, son existence*, p. 155-166 ; — Lepidi, *Elementa philosophiæ christianæ*, t. II, p. 61-81 ; — Monaco, *Prælectiones Metaphysicæ generalis*, p. 112-113.

(2) Ad rem Dunan : « Admettre comme possible en soi ce qui n'est pas possible pour l'intelligence, reviendrait donc à poser le même objet à la fois comme possible et impossible et cela sous le même rapport, c'est-à-dire à l'égard de l'intelligence, ce qui est contradictoire. Or, la contradiction, c'est l'anéantissement de l'intelligence. Si donc, comme il est évident, l'intelligence ne peut consentir à son propre anéantissement, il faut reconnaître qu'elle est fondée à considérer ce qui est l'absurde et l'inintelligible pour elle comme étant aussi l'irréel et l'impossible dans la nature » (*Essai de philosophie générale*, p. 203). Quæ quidem ab auctore sensu idealistico dicuntur ; sed pleno jure valent sensu realistico nostro.

(3) *Evolution créatrice*, p. 301-322, præsertim p. 308-312. — Nous avons étudié plus haut, en détail, cette théorie de Bergson sur le néant ; nous n'en rappelons ici que ce qui est nécessaire à la solution de la difficulté présente relative au principe de non-contradiction. Cf. infra, Appendice X, p. 605 sq.

Resp. : *Dist. Maj.* : Omnis negatio est affirmatio quæ iterum ponit ipsam affirmationem vel affirmationis suppressionem, *conc.*, quæ necessario tantum primam affirmationem reponit, *nego*. *Ctra Dist. min.* : omnis affirmatio de se affirmat quid positivum, h. e. positivam sive suppressionem sive positionem affirmationis, *conc.*, positivam positionem tantum, *nego*.

Tout jugement affirmatif peut être considéré à deux points de vue, celui de la position ou celui de la suppression du rapport entre le sujet et le prédicat. La suppression suppose évidemment en un sens une position antécédente ; mais par le fait même de la suppression, il ne reste rien de cette « position ». Il y a eu deux *actes* positifs de l'esprit ; le résidu *objectif*, le contenu positif des deux opérations se trouve dans le cas annihilé, réduit à zéro. En ce sens l'idée du néant n'est pas du tout une pseudo-idée : mais en revanche l'objection de Bergson est une pseudo-objection, et elle n'a de sens que dans un plan idéaliste pur.

**Obj. 5a.** — Ens purum est indeterminatio pura. Atqui indeterminatio pura est purum non-ens. Ergo ens purum est purum non-ens (Hégel).

Resp. : *Dist. Maj.* : est indeterminatio sive generica, sive specifica, sive individualis, *conc.*, etiam transcendentalis, *nego*. *Ctra Dis. min.* : indeterminatio pura quæ est tantum generica, specifica et individualis... *nego*, etiam transcendentalis, *conc.* (1).

Resp : *Dist. Maj.* : est indeterminatio sive generica, sive specifica, sive indiviliter sumptam, attendimus. Minime vero in hac thesi ad veritatem judicii seu conformitatem mentis cum re spectamus, nec ullo modo possibilitatem erroris excludere contendimus. Nous dirons seulement qu'admettre dans les êtres la possibilité de la contradiction, et donc qu'ils échappent à la loi suprême définie par l'esprit dans le principe de contradiction, c'est exprimer une proposition vide de sens, impensable.

**Obj. 6a.** — Datur contradictio in rebus. Ergo principium contradictionis non est norma suprema realitatis. — *Prob.* antecedens : Res sunt in perpetuo fieri. Atqui fieri est conjunctio entis et non-entis, h. e. contradictio. Ergo datur in rebus contradictio.

Resp. : *a*) *Nego antecedens.* Ad probat., *Conc. Maj.*, *et dist. min.* : fieri est conjunctio entis et non entis ejusdem, *nego*, alius et alius, *conc.* — « Fieri » non negat realitatem quam habet eo instanti quo spectatur, seu ad quam jam pervenit, sed negat realitatem quam non habet adhuc et ad quam tendit.

*b*) Solutio amplior et profundior hujus difficultatis primo ab Heraclito motæ, desumitur ab Aristotele (2) ex notione *potentiæ* quatenus opponitur *actui* ; eam in t. II hujus operis fuse evolvemus, sed hic non est locus.

**Obj. 7a.** — Principium contradictionis demonstrari potest, ut patet ex Aristotele ipso qui multas rationes profert ut probet fieri non posse ut idem affirmetur et negetur (3). Ergo principium contradictionis non potest dici absolute primum et evidens in se.

Resp. : ad antecedens : « Aristoteles ita formulam logicam et formulam metaphysicam principii inter se cohærere ostendit ; ipse tamen disertis verbis negavit principium illud simpliciter demonstrari posse, cum sit primum : φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη ἡ δόξα πάντων » (4).

**Obj. 8a.** — « Quæcumque accidunt conceptibus consequenter ad abstrationem sunt entia rationis. Atqui relatio quæ principium contradictionis constituit advenit

---

(1) Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 164.

(2) *Phys.*, l. I, c. 8 et IX, *Metaphys.*, liber totus.

(3) *IV Metaphysic.*, c. 3-6 (1005 sq.). Silv Maurus, in hunc locum, octo rationes distinguit, S. Thomas (in eumdem) tantum septem ponit rationes (edit. Cathala, n. 611 sq.) ; — Cf. Garrigou-Lagr., *ibid.*, p. 158.

(4) Pesch-Frick, *Institutiones logicæ*.., t. I, n. 480. — Ibidem ventilatur objectio similis, ex Ueberweg, *System der Logik*, § 77, desumpta quæ est omnino ad rem præsentem.

conceptibus consequenter ad abstractionem. Ergo principium contradictionis nullum habet valorem metaphysicum.

« Resp. : *Dist. Maj. :* Quæcumque adveniunt *ex* consideratione mentis, *conc.*, quæcumque cognoscuntur quidem post abstractionem, sed resultant ex ipsa comprehensione conceptuum, *nego.* — *Contradist. min.* » (1).

**Obj. 9.** — « Asserunt principium contradictionis esse primum principium cum sit modale et negativum.

« Resp. : principium contradictionis esse modale (impossibile est idem simul esse et non esse) per modum omnino identicum cum notione entis, et esse negativum ita ut simul sit affirmativum (excludit enim non-ens ab ente seu negat negationem) atque hoc requiri in principio absolute primo, quod est primum tam respectu judiciorum affirmativorum quam negativorum » (2).

---

(1) Ex Geny, *Critica*, p. 229.
(2) Ex Gredt, *Elementa..*, t. II, p. 35.

## CAPUT SECUNDUM

## DE PRINCIPIO RATIONIS SUFFICIENTIS

**Continuatio rerum.** — 1. Poursuivant notre étude de l'être transcendental, nous avons commencé au chapitre précédent de rechercher les principes qui en dérivent immédiatement *dans l'ordre discursif* et nous avons vu que le principe de contradiction était l'un de ceux-là. Le présent chapitre a pour fin de montrer qu'il existe au moins un autre principe dont le sujet est également l'être transcendental, et qui participe à la même universalité, à la même nécessité que le principe de contradiction, qui jouit par conséquent du même caractère de transcendance, mais qui lui est, *dans l'ordre de la connaissance* ABSTRAITE DISCURSIVE, formellement irréductible.

2. Voici en quel sens. Le principe de contradiction dont nous venons de nous occuper est un principe *formel* qui énonce de l'être et de la connaissance une simple condition de fait, c'est à savoir l'identité de l'être avec lui-même, et l'accord de la pensée avec elle-même. D'une part ce principe exprime que l'être n'est qu'à la condition d'être, et donc que, s'il est, il ne peut pas en même temps ne pas être ; de l'autre, il dit que la première loi de l'intelligence est de distinguer l'être de ce qui ne l'est pas et que ce qui n'est pas en soi n'est pas pour l'intelligence, tout de même que ce qui n'est pas pour l'intelligence n'est pas en soi.

Mais tandis que le principe d'identité nous dit que l'être est, et le principe de contradiction que ce qui est n'est pas le néant, — ni l'un ni l'autre ne nous disent que, pour être dans quelque ordre que ce soit, il faut que l'être ait un fondement, c'est à savoir *de quoi être* : ni l'un ni l'autre ne nous disent que l'être, en tant qu'être, en même temps (et par le fait) qu'il suppose une relation à l'intelligence (vérité ontologique), comporte pour cette intelligence une raison explicative non seulement du fait qu'il est connu par elle, mais de ce qu'il est dans son ordre, — raison explicative qui rend compte à l'intelligence de ce qu'il est, qui manifeste ses relations de dépendance et les prin-

cipes ou les êtres dont il dépend en même temps que sa nature intime, d'un mot qui le fasse connaître et comprendre dans son fond.

C'est la nécessité de cette raison explicative, nécessité absolue et universelle, qu'exprime le principe de raison suffisante. La question reste de savoir si, dans quelle mesure et pourquoi, cette nécessité ne peut être ramenée strictement à celle qu'énonce le principe de contradiction.

Pour résoudre ces divers points, dans un premier article nous donnerons quelques vues générales sur la *notion*, puis sur le *principe* de raison suffisante et enfin sur l'*histoire* de ce dernier. Un second article étudiera le principe de raison en lui-même et dans ses rapports avec le principe de contradiction. Un troisième article s'attachera à préciser les relations de l'intelligence et de l'être. Enfin un dernier article abordera une question de détail très controversée parmi les modernes, qui est la nature analytique ou synthétique du principe de raison suffisante.

## Art. I. — NOTIONES GENERALES

### § 1. RATIO SUFFICIENS

I. **Notio.** — *Ratio* quæ non est facultas intelligendi (1), neque id quod ex objecto cognoscitur, est, modo generali, « id omne quo aliquid intelligitur vel potest intelligi » (2) ; seu, cum C[1] Mercier : « tout ce qui, appartenant à l'essence ou contribuant à l'existence d'une chose, nous la fait comprendre. Les raisons des choses sont donc leurs

(1) « Ex nomine rationis quatuor intelliguntur. Primo quidem dicitur quædam cognoscitiva virtus... Alio modo ponitur pro causa ut cum dicitur : « qua ratione hoc fecisti ? » id est, qua de causa.. Tertio modo dicitur ratio etiam computatio. Quarto modo dicitur ratio aliquid simplex a multis abstractum, sicut dicitur ratio hominis naturam pertinens » (S. Thomas, *In libr. de divinis nomin.*. cap. 7, lect. V). Hic ultimus sensus, quem nunc non usurpamus, sed alibi sæpe adhibuimus, clarissime exponitur a S. Doctore, initio *Opusculi IX*, quod est *Responsio ad Fratrem Joannem Vercellensem* de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarentasio : « Ratio cujuslibet est quam significat nomen ejus. Nomina autem sunt signa intellectualium conceptionum ; unde ratio uniuscujusque rei significata per nomen est conceptio intellectus quam significat nomen. Hæc autem conceptio intellectus est quidem in intellectu sicut in subjecto, in re autem intellecta sicut in repræsentato, nam conceptiones intellectuum sunt similitudines quædam rerum intellectarum ». — Sur le sens du mot « raison », cf. Fouillée, *Philosophie de Platon* [2], t. IV, p. 3 sq.

(2) Pesch, *Institutiones logicales*, t. III, n. 1236 ; Tongiorgi, n. 313 sq.

principes ou leurs causes considérés par rapport à l'intelligence qui s'efforce de les comprendre » (1).

Unde sequitur *rationem*, de qua nunc loquimur, dicere secundum se relationem ad intellectum, illud autem ex quo ens intelligi potest et in quo percepto mens quiescit, esse ID UNDE ENS EST IN ORDINE IN QUO EST. Erit *sufficiens*, si satis est *vel* ad manifestandam naturam intrinsecam et originem sive proprietatum essentiæ, sive essentiæ ipsius in ordine essentiarum, *vel* ad explicandam existentiam entis ejusque positionem in ordine actualitatis ; *insufficiens* vero, si tantum partialiter, vel nullo modo hæc explicat.

II. **Divisio.** — Hæc habetur secundum duplicem ordinem qui enti cognito competere potest :

1. In *ordine* LOGICO, — seu cognitionis : est id unde aliquid de aliquo ab intellectu affirmari vel negari possit. Si de veritatibus *immediate* evidentibus agitur, vix sermo haberi potest de ratione sufficienti, cum hæ veritates sibimetipsis sufficiant et rationem suam secum afferant. Si autem de veritatibus *mediatis* agitur, jam ratio sufficiens erit motivum cur affirmari possit una idea alii convenire vel non : ita in syllogismo *ratio* conclusionis est medius terminus.

2. In *ordine* ONTOLOGICO, — seu entis, vario modo dividetur :

*a*) *secundum duplicem ordinem essentiæ et existentiæ.* Tunc habebitur :

α. — ratio sufficiens *quidditatis*, seu id unde : *vel* proprietas explicari possit — ita intellectus in spiritualitate animæ rationem suam habet ; *vel* ipsa essentia — ita materia et forma sunt ratio sufficiens immediata substantiæ corporeæ, essentia autem divina quatenus imitabilis ad extra erit ejusdem ratio sufficiens mediata et ultima ;

β. — ratio sufficiens *existentiæ*, seu id unde aliquid habet ut sit a parte rei ; ita Deus erit sibi ipsi ratio sua plene sufficiens, simul atque erit ratio ultima omnium existentiarum.

*b*) *secundum originem.* Tunc ratio sufficiens erit vel *intrinseca*, vel *extrinseca*, prout « illud unde ens habet ut sit » invenietur in eo vel præter illud. Quæ quidem nova divisio non opponitur necessario priori, sed eam complet, cum ratio sufficiens sive existentiæ sive quidditatis possit esse unaquæque vel intrinseca vel extrinseca.

EXPLICO. — 1. La raison *intrinsèque* est prise dans l'essence même.

---

(1) MERCIER, *Ontologie*, n. 253, p. 529. — Cf. DE JAEGHER, *Institutiones*, p. 281.

Ainsi la nature sera la raison des propriétés qui en découlent ; de même la différence spécifique, v. g. « raisonnable », sera la raison suffisante plus ou moins complète des diverses propriétés de l'homme : la liberté ne s'explique pas sans la rationabilité et la rationabilité rend compte, au moins en partie, de la liberté. S'agit-il au contraire, non plus des propriétés, mais de la nature elle-même, celle-ci s'expliquera par ses principes constitutifs essentiels : matière et forme pour l'être corporel, forme pure intelligible par soi (sed non quoad nos, saltem directe) pour l'être spirituel.

2. La raison *extrinsèque*. Dieu se suffit pleinement, absolument, infiniment à lui-même ; il est par nature « summe intelligibilis » et il n'y a pas à chercher en dehors de lui une raison d'être *ontologique* de ce qu'il est. Nous ne pouvons à son sujet parler de raisons extrinsèques qu'au point de vue *logique*, c'est-à-dire de la connaissance que nous pouvons acquérir. — Mais pour les êtres finis, il n'en va pas de même. Ni les propriétés ni les principes constitutifs de l'essence ne suffisent à les expliquer pleinement ; *a fortiori* la réalité existentielle de l'être fini ne s'explique-t-elle pas par elle-même. Pour rendre compte de l'être fini, il faut sortir de lui et faire appel à des raisons extrinsèques. Celles-ci portent le nom de *causes :* cause exemplaire pour l'être dans l'ordre idéal, cause finale et efficiente dans l'ordre réel. Nous retrouverons plus tard ces diverses « raisons » au traité des Causes et nous y montrerons comment le principe de Causalité n'est qu'une application à l'ordre de l'existence de la raison suffisante (qui, elle, vaut pour tous les ordres). Il suffit de noter ici que la raison pleinement suffisante d'intelligibilité de tout être fini — soit dans l'ordre de l'essence, soit dans l'ordre de l'être, — lui est extrinsèque, et que cette raison est Dieu.

— Ex quibus patet rationem sufficientem sensu pleno verificare definitionem generalem principii ab Aristotele datam : « id unde aliquid aut est, aut fit, aut cognoscitur » ; ideoque enunciabile quod de ratione sufficienti effertur verum principium sensu supra descripto exprimere.

## § 2. FORMULA PRINCIPII RATIONIS SUFFICIENTIS

A. **Enunciatur**. — Duplex usurpari solet :

1. « Omne ens habet rationem essendi, seu rationem sufficientem », in quo enunciabili « omne ens » intelligitur quicquid vel est, vel esse potest, vel cognosci, aliis verbis ens transcendentale, — « ratio » autem intelligitur « id unde » hoc habetur, in quocumque ordine juxta modo dicta.

2. « Omne ens est intelligibile », in quo enunciabili vox « intelligibilis » immediate suggerit relationem entis ad intellectum quatenus ipse intellectus exigit sibi explicare ens quodcumque et jus habet hanc explicationem exigendi.

Hæc secunda formula frequentius usu venit apud modernos et a Scholasticis recentioribus etiam usurpatur (1). Unde factum est ut a

(1) Sic v. g. Baudin, *Psychologie*, p. 402 ; Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 171...

compluribus vocaretur « principium universalis intelligibilitatis ». Quod ultimum sic bene explicatur a Rabier (1) :

« Le principe de raison peut s'exprimer ainsi : tout ce qui est a une raison d'être. La raison d'être, c'est ce qui rend une chose *possible* en soi, et ce qui, pour nous, la rend *intelligible*. Nous ne comprenons pas tout, il s'en faut bien ; mais nous croyons, nous affirmons que toute chose est susceptible d'être comprise, expliquée, que si elle n'est pas comprise, la raison en est dans notre intelligence et non dans son intelligibilité et qu'une intelligence plus parfaite que la nôtre pourrait la comprendre ou peut-être dès à présent la comprend. Ce principe peut donc s'appeler aussi le *principe d'universelle intelligibilité* (2). En affirmant que rien n'est sans raison, il affirme que rien n'est qui ne puisse, qui ne doive être justifié aux yeux de la raison et en quelque sorte accepté, autorisé par la raison. C'est la rationalité qui est la mesure du réel et du possible » (en quel sens, nous le dirons plus loin).

B. **Le sens du mot « intelligible ».**

1. En dépit de son apparence facile et de son usage fréquent, le mot « intelligibile », réservé au principe de raison suffisante, ne laisserait pas d'engendrer une certaine confusion si l'on n'y prenait garde. Le principe de contradiction que fait-il autre chose que d'énoncer une condition pour que l'être puisse être pensé et donc pour que l'être soit intelligible ? D'où suit qu'à prendre le mot en rigueur, on ne voit pas pourquoi on n'appellerait pas également le principe de contradiction principe d'universelle intelligibilité.

Pour répondre à cette difficulé, il suffit de distinguer nettement les deux sens du mot « intelligible ». Tout de même, en effet, que le mot « comprendre » qui peut signifier soit simplement *concevoir*, soit *s'expliquer*, le mot « intelligible » qui lui correspond et sémantiquement veut dire : « apte à être compris », a une double signification :

*a*) Tout d'abord, au sens faible, celle de « apte à être pensé et conçu ». Une telle signification comporte simplement pour l'être la non-contradiction des notes qui définissent son essence et une relation transcendentale de celle-ci à l'intelligence. L'intelligibilité réduite à ces termes implique sans plus le contenu du concept ou de l'intuition ; elle ne dépasse pas le domaine de l'identité, et la proposition : « tout être est intelligible » ainsi entendue sera un équivalent du principe d'identité. Nous n'aurons dès lors aucune peine à ramener à ce principe une formule comme celle-ci : « tout être étant ce qu'il est, est par cela même susceptible d'être pensé » (3).

Sans doute la relation à l'intelligence qu'implique l'intelligibilité en ce sens faible n'est pas formellement réductible à la notion pure d'être, comme nous l'avons vu à propos de la vérité ontologique : l'énoncé de la formule

---

(1) *Psychologie*, p. 351.

(2) Fouillée semble être le premier à avoir employé cette expression dans sa *Philosophie de Platon*, t. II, p. 464-465, parue en 1869, (édit. in-12, t. IV, p. 2 et 29).

(3) En revanche nous ne saurions admettre telle quelle l'affirmation suivante : « Nier que tout être a en soi ce par quoi il est tel, c'est évidemment nier le principe d'identité, c'est nier que le rouge soit rouge *par soi* » (Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 172). Ce *par soi* fait appel à une idée de cause qui dépasse manifestement l'identité.

qui se contenterait de l'exprimer pourrait donc être déjà à lui seul *formellement* irréductible au principe de contradiction ou d'identité. Mais à prendre son contenu objectif, cette formule ne nous paraît rien ajouter d'appréciable, étant donné son caractère hypothétique et aptitudinal.

*b*) Au sens propre, « intelligible » signifie ce qui est « apte à être expliqué ». La formule « tout être est intelligibile » signifiera dès lors : « tout être a de quoi être expliqué par l'intelligence, compris au sens propre, c'est-à-dire pénétré dans son être et dans ses relations avec les autres êtres, rattaché à ses principes et comme rendu translucide à l'esprit; tout être doit avoir, soit en lui-même soit au dehors, de quoi répondre aux questions que posera l'intelligence à son sujet ». L'intelligibilité ainsi entendue comprend comme un double mouvement et de l'intelligence qui cherche à percer à jour l'objet en tous sens, et de l'objet qui la provoque pour ainsi dire à se faire scruter. L'esprit ne se contente pas d'appréhender, de concevoir ; la seule vue de l'objet le nécessite à chercher au-delà, à se « rendre compte » et lui impose des questions auxquelles il ne peut se soustraire s'il veut goûter la paix intellectuelle. On ne se trouve pas ici en présence d'une nécessité d'ordre *statique*, comme dans le cas du principe d'identité ou de contradiction, mais bien d'une nécessité, d'une loi d'ordre *dynamique*, qui marque une tendance, un mouvement vers un objet, une *fin*.

De là les « pourquoi » de l'enfant aussi bien que ceux du savant ; de là les progrès dans les diverses sciences : « Le principe de raison fait naître des connaissances nouvelles, parce qu'il incite à de nouvelles recherches. « Tandis que le principe d'identité est la loi statique de l'esprit, ce principe « de raison est sa loi dynamique », écrit Fonsegrive (1) ; et de fait il met l'esprit en mouvement ; dès lors il est plus que le principe d'identité. Sans lui l'esprit resterait en quelque sorte inerte et passif, recevant comme un miroir les objets qui viendraient s'y refléter sans concourir en rien à l'ordre et à la place qu'y prendraient les images : « sans lui l'esprit pourrait bien « encore se représenter des choses, dit M. Rabier, mais il ne saurait plus « les comprendre » (2). C'est donc un vrai principe et puisqu'il est présupposé à toute connaissance proprement dite, c'est un principe universel fondamental » (3).

2. Dans la langue scolastique, le mot « intelligible » est employé indifféremment dans les deux sens qui viennent d'être décrits, mais plutôt dans le premier sens. Il y est en tous cas toujours un attribut de l'*objet* en tant que l'objet peut : *soit* déterminer, *soit* déterminer et terminer tout à la fois, *soit* simplement terminer l'intellection. C'est ainsi que l'essence angélique est intelligible *actu* pour l'ange et que, dans le *Commentaire sur les Sentences*, S. Thomas affirme la connaissance intuitive de l'âme du point de vue de l'existence (*an est*) concrète : en effet, dit-il, « intellectui est præsens intelligibile ». Les êtres matériels au contraire ne sont pas intelligibles *actu*, ils ne le sont qu'en puissance.

Les textes à l'appui de cette interprétation abondent : « Est objectum proprium intellectus ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles : quicquid enim esse potest intelligi potest », — ce qui est la formule même des modernes, parlant du principe d'universelle intelligibilité (4). Ailleurs S. Thomas corrige le pseudo-Denys

(1) *Psychologie*, p. 148.
(2) RABIER, *Psychologie*, p. 365.
(3) SIMONS, *Revue néo-scolastique*, 1902, p. 312-313.
(4) *II Contra Gentes*, c. 98.

en disant que les substances angéliques doivent être dites intelligibles en tant qu'elles sont comprises et intellectuelles, en tant qu'elles comprennent (1). Plus net encore si possible, ce passage du *Compendium theologiæ :* « quod intellectus comprehendit in intellectu formatur, intelligibili quasi agente et intellectu quasi patiente. Et ipsum quod intellectu comprehenditur intra intellectum existens conforme est et intelligibili moventi cujus quædam similitudo est, et intellectui quasi patienti secundum quod esse intelligibile habet. Unde id quod intellectu comprehenditur non immerito conceptio intellectus vocatur » (2). « Intelligibile movens », c'est l'objet en lui-même susceptible d'être connu, et terme de la connaissance ; « esse intelligibile », c'est ce qui dans l'objet même est devenu en quelque sorte prenable pour l'esprit *actu* par suite de l'action de l'intellect agent.

Si la *species impressa*, et elle seule, est appelée *species intelligibilis*, c'est parce qu'elle est un succédané de l'objet qui ne termine pas sans doute la connaissance (est *signum quo*), mais qui la détermine tout ensemble formellement et objectivement (est *medium in quo*) ; c'est parce que, pour une raison ou pour une autre, l'objet qui devait déterminer par lui-même *formellement* et *objectivement* la connaissance ou bien n'est pas intelligible en acte, ou bien n'est pas présent. L'espèce alors tient sa place, *vices ejus gerit* (d'où le nom de *species vicaria*) et rend ainsi la connaissance possible ; mais en toute hypothèse la spécification de cette même connaissance vient totalement en dernière analyse de l'objet lui-même. « Cum per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet : unum est ut species intelligibilis perfecte rei intellectæ conformetur, aliud est ut perfecte intellectui conjungatur... » (3). L'espèce intelligibile, c'est l'objet rendu intelligible : c'est à lui et à lui seul que se réfère le terme « intelligible ».

3. Le *Vocabulaire technique* publié par la « Société française de philo-

---

(1) « Intellectus per participationem fit intelligens ; et ideo intelligibile est magis abstractum et altius. Et secundum hoc posset dici quod intelligibiles substantias, supremos Angelos vocat (Dionysius), intellectuales autem inferiores. Licet melius sit quod intelligantur INTELLIGIBILES in quantum intelliguntur, et INTELLECTUALES in quantum intellegunt » (*Comm. in lib. de div. nominibus*, c. IV, l. 1 (édit. Parme), T. XV, p. 296, 2).

(2) *Compendium theologiæ*, I, c. 38.

(3) *I Con. Gen.*, c. 47. — Cf. KLEUTGEN, *Philosophie scolastique...*, n. 139. — Nous ne saurions par suite consentir à appeler *intelligible* cela seul « qui peut déterminer l'intellection soit à titre de cause formelle (espèce), soit à titre de cause efficiente (intellect) agent ». Dans la terminologie absolument courante de S. Thomas et des scolastiques, « intelligible » s'applique non seulement à l'*espèce*, mais avant tout, *primo et per se* à l'*objet*, soit que cet objet puisse jouer lui-même ce rôle de l'espèce, soit qu'il ne le puisse pas. Quant au sens efficient, il est une exception et une anomalie et ne peut pas plus s'appliquer à l'espèce qu'à l'intellect agent. Aussi bien l'espèce et l'intellect agent tout ensemble rendent, font l'objet *intelligible* et dans les très rares endroits où S. Thomas parle du *lumen intelligibile* de l'intellect agent, v. g. *Ia P.*, q. LXXIX, a. 3, le mot veut bien dire « facere actu intelligibilia » (ib., a. 4), mais par dérivation et exception ; pour le rendre exactement, il faut le traduire, comme le fait le P. PEGUES dans son *Commentaire littéral...*, t. IV, p. 459, par « lumière intellectuelle », qui répond d'ailleurs à l'expression ordinaire de S. Thomas : « lumen intellectuale ». Aussi bien, comme l'écrit le même auteur, *ibid.*, « l'intelligible (en acte) pour nous est ce que notre intelligence perçoit » ; assertion qui ne supprime pas pour autant l'intelligible en puissance.

sophie » donne du mot « Intelligible » (1) ces deux sens que retient seule la philosophie moderne :

*a*) « (Opposé à sensible). Qui ne peut être connu que par l'intelligence et non par les sens. Par suite de la doctrine traditionnelle qui considère les sens comme la source de l'illusion, la réflexion conceptuelle et la raison comme le principe de la connaissance vraie, intelligible est devenu, en ce sens, synonyme de réel, d'existant en soi dans l'ordre métaphysique. « Monde intelligible, liberté intelligible ». « Tous ces phénomènes, dit Kant, ainsi que l'idée de leur ensemble, le monde intelligible, ne sont que les représentations d'un problème... dont la solution est impossible » (*Prolégomènes*, § 34).

*b*) « Qui peut être compris », selon les deux sens du mot « comprendre », dont le premier consiste à « poser un objet de pensée en tant qu'ayant un contenu défini », et le second à « penser un objet non seulement en tant que posé, mais en tant qu'expliqué » (2).

Ce dernier sens concorde très bien avec les définitions que nous avons données ; mais il est évident que nous ne saurions accepter le premier.

C. **Les divers sens du principe de raison suffisante.** — D'après ce qui précède, on voit tout de suite que le principe de raison suffisante ou d'universelle intelligibilité pourra avoir deux sens très différents selon que l'intelligibilité s'entendra au sens large ou au sens strict, c'est-à-dire selon que la raison suffisante servira à se *représenter* une donnée ou au contraire à *expliquer* une vérité, un fait, une loi. — Donnons quelques exemples :

1. Supposons que l'on rende raison d'une essence par l'analyse de ses notes et leur non-contradiction. On aura procédé là par simple équivalence et constatation d'équivalence et l'on dira que cette non-contradiction des notes est la raison suffisante d'intelligibilité de cette essence. Rien de plus légitime. Mais, dans ce cas, l'on n'*invoque* pas cette non-contradiction pour *expliquer* la vérité d'essence, puisqu'aussi bien la vérité d'essence n'est pas autre chose que la non-contradiction des notes et que constater la non-contradiction des notes revient au vrai à constater simplement la vérité d'essence. La raison suffisante d'intelligibilité ici invoquée sera donc une raison suffisante au sens large, elle se confondra avec l'intelligibilité radicale de l'être et cette intelligibilité elle-même ne sera que celle du simple concept.

L'on dira encore que la conclusion d'un théorème de mathématique a pour raison suffisante le moyen terme du raisonnement ; mais ce moyen terme, se contentant de rapprocher des notions, amène à trouver leur équivalence par simple analyse.

Ni l'analyse dans le premier cas, ni la conclusion dans le second n'étant obtenues *en vertu* du principe de raison suffisante, l'on n'y dépasse pas les limites de l'identité. Ce qui n'empêche d'ailleurs nullement que l'*acte* par lequel je constate la vérité d'essence, ou tire une conclusion, *ait* une raison suffisante au sens strict.

2. Beaucoup plus précis et plus strict est le principe de raison entendu comme principe d' « explication ». Là où le principe s'applique rigoureusement, l'acte par lequel on peut passer d'une vérité à une autre non seulement a une raison suffisante comme tout acte, mais ne peut atteindre cette

---

(1) *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1909, p. 261.

(2) *Ibid.*, 1903, p. 179.

vérité qu'en invoquant une *raison* d'où il tire cette seconde vérité et qui la lui garantit. Cette raison est l'*id unde* explicatif proprement dit. La première vérité sera dite raison de la seconde, lorsque l'esprit ne pourra pas trouver la seconde vérité par simple équivalence, mais seulement en tant que la première vérité la lui imposera sans l'expliquer en vertu du principe de contradiction.

Cette remarque vaut, quel que soit l'ordre dans lequel on se place : ordre de l'essence, ordre de l'existence, ordre logique ou ontologique, partout où il s'agit d'expliquer. Or, cette raison explicative, comme nous le verrons dans la prochaine thèse, précisément parce qu'elle ne procède pas par simple équivalence, ajoute quelque chose dans l'ordre abstrait du discours à la notion ou à la vérité sur laquelle on travaille. Elle ajoute ou bien une notion nouvelle, ou bien une loi nouvelle, ou bien un point de vue nouveau, c'est-à-dire en somme tout ce qu'il faut pour constituer un principe nouveau.

### § 3. Nota historica de principio rationis.

D'une part, Leibniz se vante d'avoir le premier mis en lumière ce principe ; de l'autre on s'accorde à reconnaître ce principe comme nécessaire et universel et nous prouverons qu'il est premier dans son ordre, irréductible formellement au principe de contradiction. Il semble qu'il y ait là une anomalie et un paradoxe. — Pour répondre à la difficulté, nous nous contenterons de rappeler quelques données historiques.

A. **Antiquité.** — 1. Historiquement il semble vrai que Leibniz ait été l'un des premiers à dégager ce principe du principe de contradiction : « Il faut considérer, dit-il, qu'il y a deux grands principes de nos raisonnements ; l'un est le principe de la contradiction qui porte que, de deux propositions contradictoires, l'une est vraie et l'autre est fausse. L'autre principe est celui de la raison déterminante : c'est que jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause, ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison, *a priori*, pourquoi cela est existant plutôt que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous les événements et on ne donnera jamais un exemple contraire ; et quoique le plus souvent ces raisons ne soient pas assez connues, nous ne laissons pas d'entrevoir qu'il en a » (1). Mais le deuxième principe ainsi formulé n'était pas plus inconnu avant Leibniz que le premier : ce principe n'est autre, en effet, sous cette forme, que le principe de la causalité. Or, celui-ci est contemporain du premier éveil de la pensée humaine et l'on en retrouve l'expression explicite chez les auteurs les plus anciens.

2. Qu'il suffise de citer Platon dans *le Timée* : « Il est nécessaire que tout ce qui devient devienne en vertu d'une cause, car il est absolument impossible qu'un devenir quelconque (une naissance) soit sans cause » (2). Et Cicéron reprochant à Epicure d'avoir supposé que la déclinaison des atomes se produisait sans cause, lui objecte le même principe : « nihil turpius physico quam fieri sine causa quidquam dicere » (3).

---

(1) *Théodicée*, 1re Partie, n° 44 (*Opera philosophica*, Ed. Erdmann, p. 515-516).

(2) Πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. (*Timée*, 28, a).

(3) *De Finibus*, l. I, 6.

ARISTOTE de même affirme que « la nature ne fait quoi que ce soit sans motif raisonnable ni en vain » (1) et contre Démocrite qui se contentait, pour rendre compte de l'agitation des atomes, de dire qu'il en avait toujours été ainsi, il écrit: « En général, admettre que ce soit un principe et une cause suffisante d'un fait de dire que ce fait est toujours de telle ou telle manière, ce n'est pas du tout satisfaire la raison. C'est là cependant à quoi Démocrite réduit toutes les causes de la nature, en prétendant que les choses sont actuellement de telle manière et qu'elles y étaient antérieurement. Mais quant à la cause de cet état éternel, il ne croit pas devoir la chercher » (2). Et ailleurs : « Nous pensons savoir les choses d'une manière absolue et non point d'une manière sophistique purement accidentelle, quand nous pensons savoir que la cause par laquelle la chose existe est bien la cause de cette chose, et que, par suite, nous pensons que la chose ne saurait être autrement que nous le savons » (3).

3. Quant à la SCOLASTIQUE, inutile d'insister sur l'usage constant qu'elle fait du principe de causalité. Le P. Kleutgen (4) n'a pas eu de peine à montrer que toute la théorie aristotélicienne et scolastique de la connaissance scientifique par les causes, implique de toute nécessité le principe universel de raison. Chez saint Thomas, pour ne citer que cet exemple, les trois premières preuves de l'existence de Dieu s'appuient explicitement, et en dernière analyse uniquement, sur ce principe que le saint Docteur formule ainsi : « non potest aliquid reduci de potentia in actum nisi per aliquod ens actu », ou : « quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est » (5). Ailleurs saint Thomas emploie d'autres mots pour l'exprimer, mais c'est toujours la même loi de causalité : « omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam ei convenit » (6) ; ou encore : « quæ secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum, nisi par aliquam causam

---

(1) Ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ (*De cælo*, II, 11).

(2) Ὅλως δὲ τὸ νομίζειν ἀρχὴν εἶναι ταύτην ἱκανήν, ὅτι ἀεὶ ἢ ἔστιν οὕτως ἢ γίγνεται, οὐκ ὀρθῶς ἔχει ὑπολαβεῖν, ἐφ'ὃ Δημόκριτος ἀνάγει τὰς περὶ φύσεως αἰτίας, ὡς οὕτω καὶ τὸ πρότερον ἐγίνετο· τοῦ δὲ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν. Et voici comment il juge cette abstention : λέγων ἐπί τινων ὀρθῶς ὅτι δ'ἐπὶ πάντων, οὐκ ὀρθῶς. Καὶ γὰρ τὸ τρίγωνον ἔχει δυσὶν ὀρθαῖς ἀεὶ τὰς γωνίας ἴσας, ἀλλ' ὅμως ἐστί τι τῆς ἀϊδιότητος ταύτης ἕτερον αἴτιον· τῶν μέντοι ἀρχῶν οὐκ ἔστιν ἕτερον αἴτιον ἀϊδίων οὔσων (*Physique*, l. III, c. 1, § 27 ; 252 a, 32).

(3) Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γιγνώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν (*Derniers Analyt.*, l. I, c. 2, n. 1 ; 71 b, 9).

(4) *Philosophie scolastique*, n. 293-295, t. II, p. 26-30. — Sur le rôle du principe de causalité dans la théorie de la connaissance chez S. Thomas, M. DURANTEL écrit très justement : « C'est lui qui va organiser toute notre connaissance, et d'abord la dégager des principes premiers, car il est moins un principe premier d'où l'on déduit qu'un mode de déduire des principes premiers. Il est à la fois la loi de la raison qui retrouve tout naturellement ce qu'elle a enchaîné et donc la force — l'*illatio* — du syllogisme et le lien hiérarchique des choses, la loi suivant laquelle l'être s'est ordonné. Cela ne se discute pas ; c'est le postulat fondamental de la constitution du monde, la loi de descente et de retour de l'irradiation créatrice. C'est lui qui fonde l'accord de la pensée et des choses, fondement lui-même de la théorie de la connaissance dans la doctrine de S. Thomas et c'est lui qui permet de retrouver cet accord » (*Le retour à Dieu*.., p. 230).

(5) *Ia P.*, q. II, a. 3, 1a et 3a via.

(6) *II Contra Gentes*, c. 15, 2°.

adunantem ipsa » (1) ; ou encore : « quod est, sed non per se, est ab alio » (2), etc..., etc. Enfin la répugnance du *processus in infinitum*, qu'est-ce autre chose que l'application du principe de raison suffisante ?

B. **Leibniz.** — Néanmoins l'influence de Leibniz sur la détermination du principe de raison suffisante comme principe universel de la connaissance et fondement de l'ordre métaphysique à côté du principe de contradiction, a été considérable. Si, en beaucoup de passages de ses œuvres, il confond ce principe avec le principe de causalité, en d'autres également nombreux, il donne au principe de raison une portée beaucoup plus générale que le principe de causalité. Ce dernier ne s'applique en effet qu'à l'ordre des êtres existants et établit la nécessité d'une cause extrinsèque pour rendre compte de l'existence d'un être ou d'un phénomène qui a commencé d'exister. Pour Leibniz le principe de raison dit beaucoup plus : « Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux. Et celui de raison suffisante en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues » (3). Rien ne saurait échapper à ce principe : « Il faut rendre raison même des choses éternelles ; si l'on suppose que le monde a existé depuis l'éternité et qu'il n'y a en lui que des globules, il faut rendre raison pourquoi ce sont des globules plutôt que des cubes » (4), ce qui pourrait bien dépasser la mesure (5). La même universalité du principe ressort de cet autre énoncé : « principium omnis ratiocinationis primarium est, nihil est, nihil esse aut fieri quin ratio reddi potest, saltem ab omniscio, cur sit potius quam non sit, aut cur sit potius quam aliter » (6).

Ainsi entendu le principe ne vaut plus seulement pour l'ordre des existences contingentes, mais pour tout l'ordre métaphysique et tout l'ordre logique : dans son plan qui lui est propre, il dépasse le principe de causalité et se le subordonne. Et c'est bien ainsi en effet que l'on comprend aujourd'hui ce principe. Leibniz a eu incontestablement le mérite de contribuer pour une très large part à formuler d'une manière plus explicite cette loi essentielle et universelle de l'être et de la pensée.

Est-ce à dire qu'il y soit arrivé du premier coup et sans erreur ? Que non pas. Sans doute, en plus d'un endroit, il affirme que le principe de raison régit aussi bien le monde des essences, c'est-à-dire des possibles, que celui des existences (7) ; et après avoir distingué les vérités en vérités néces-

---

(1) *Ia P.*, q. III, a. 7.

(2) *Ibid.*, q. XLIV, a. 1 ad 1.

(3) *Monadologie*, n. 31, 32 (édit. Erdmann, p. 707).

(4) *Opuscules et fragments inédits*, édit. Couturat, p. 519.

(5) « Demander, déclare S. Thomas, pourquoi les corps lourds tombent au centre, c'est demander pourquoi ils sont lourds : demander pourquoi ils sont lourds : c'est demander pourquoi ils sont ce qu'ils sont : il n'y a pas de raison des natures » (Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, t. I, p. 126).

(6) *Opuscules et fragments inédits*, éd. Couturat, p. 25.

(7) « Il faut bien que, s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel, et par conséquent dans l'existence de l'Etre nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel » (*Monadologie*, n. 44, édit. cit., p. 708).

saires et contingentes, il dit bien que les premières doivent avoir une raison suffisante tout comme les secondes (1). Il n'en reste pas moins que, d'une manière générale, pour lui, le principe de contradiction seul régit les essences, tandis que le principe de raison n'a d'application vraie que pour les existences *contingentes* (2). Bien plus et surtout, il reste que, pour Leibniz, la seule raison suffisante de toute existence contingente, c'est-à-dire la raison qui a guidé le Créateur dans le choix de tel être possible de préférence à tel autre pour l'appeler à l'existence, ne peut être que la raison du *meilleur :* « Il s'ensuit de la perfection suprême de Dieu qu'en produisant l'Univers il a choisi le meilleur plan possible, où il y ait la plus grande variété avec le plus grand ordre : le terrain, le lieu, le temps le mieux ménagés : le plus d'effet produit par les voies les plus simples, le plus de puissance, le plus de connaissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créatures que l'univers en pouvait admettre. Car tous les possibles prétendent à l'existence dans l'entendement de Dieu, à proportion de leurs perfections, le résultat de toutes ces prétentions doit être le monde actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne serait pas possible de rendre raison pourquoi les choses sont allées ainsi plutôt qu'autrement » (3). Et ailleurs : « je vois qu'il y a des gens qui s'imaginent qu'on se détermine quelquefois pour le parti le moins chargé, que Dieu choisit quelquefois le moindre bien tout considéré et que l'homme choisit quelquefois sans sujet et contre toutes ses raisons, dispositions et passions, enfin qu'on choisit quelquefois sans qu'il y ait aucune raison, qui détermine le choix. Mais c'est ce que je tiens pour faux et absurde, puisque c'est un des plus grands principes du bon sens que rien n'arrive jamais sans cause ou raison déterminante. Ainsi lorsque Dieu choisit, c'est par la raison du meilleur, lorsque l'homme choisit, ce sera le parti qui l'aura frappé le plus » (4). Or le principe de raison, en tant que principe de la contingence ou de l'existence des choses n'est que l'expression de cette nécessité où est le Créateur « de choisir ce qui est le meilleur parmi plusieurs choses également possibles » (5) : d'où le nom de « principe de la convenance ou du meilleur » que lui donne encore Leibniz. Aussi bien, dans la pensée de Leibniz, il ne régit pas seulement le libre choix de Dieu, mais poussé logiquement, il signifie que « tout ce qui est compossible existe ». Ce qu'explique ainsi Couturat, traduisant presque littéralement un texte latin de Leibniz : « En effet il doit y avoir une raison pour qu'il existe quelque chose plutôt que rien ; donc l'existence est préférable à la non-existence, tous les possibles doivent tendre à exister et cela, en proportion de leur perfection, c'est-à-dire de leur degré d'essence ou de réalité... Cela posé, chaque possible doit se réaliser, à moins qu'il ne soit incompatible avec d'autres possibles qui possèdent au moins autant d'essence ou de perfection. Ainsi la lutte de tous les possibles aboutit, en quelque sorte automatiquement au triomphe, c'est-à-dire à la réalisation de la combinaison qui comprend le plus de *compossibles* » (6).

---

(1) *Ibid.*, n. 33.
(2) Couturat, *Logique de Leibniz*, p. 220.
(3) *Principes de la nature et de la grâce*, n. 10, éd. Erdmann, p. 716.
(4) *Lettre à M. Coste*, l. c., p. 448.— Cf. *Monadologie*, l. c., p. 709, etc...
(5) *Discours de Métaphysique*, cité par Couturat, *Logique de Leibniz*, p. 220. — L'exposé complet de la théorie de Leibniz sur le principe de raison se trouve largement développé dans cet ouvrage p. 213-239. Nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur.
(6) *Ibid.*, p. 224-225.

Il y a là une double erreur qui enlève à cette théorie du principe de raison une grande partie de sa force : la première porte sur la nature des possibles, nous la retrouverons au T. II de cet ouvrage. La deuxième, qui est l'erreur de l'optimisme, est discutée en théodicée à propos de la liberté divine et de la Providence.

Enfin sur les rapports du principe d'identité et du principe de raison, il faut bien avouer que la pensée de Leibniz est en somme assez flottante. Le plus souvent, le principe de raison suffisante est formulé à côté du principe de contradiction comme un énoncé qui en paraît indépendant (1) et, à prendre la théorie d'ensemble, beaucoup pensent avec Couturat que, pour Leibniz, le principe de raison ne saurait être considéré comme un dérivé du principe de contradiction : « il n'est pas une conséquence du principe de contradiction ou d'identité ; il le complète, il en est le pendant et même la réciproque logique » (2). Mais d'autre part, comme nous le verrons, Leibniz soutient l'identité de la cause et de l'effet, « et quelquefois, chez lui, le principe de la raison suffisante se trouve cité à la suite d'un exposé ayant trait au principe d'identité, de manière telle que l'on est pour ainsi dire poussé à conclure qu'il déduisait le premier de ces énoncés du second (3), en concevant que, si nous cherchons les raisons des choses et égalons la cause à l'effet, c'est que nous voudrions réduire les vérités contingentes à des vérités nécessaires, ce qu'elles doivent être pour l'intelligence divine » (4).

En somme, malgré l'opposition accusée par Leibniz entre les deux principes, l'idée fondamentale de son rationalisme n'en consiste pas moins « à ramener toute justification rationnelle à l'*identité* nécessaire ». On ne voit d'ailleurs pas comment, de ce point de vue il peut échapper au monisme émanatiste.

### C. Kant et les philosophes modernes.

1. Pour Kant le principe de raison suffisante est un principe synthétique *a priori*, irréductible au principe d'identité, comme le pensait Leibniz, mais dont la valeur, comme celle de tous les jugements synthétiques *a priori*, au sens de la « Critique », est purement subjective. Tandis que le principe de raison suffisante est déclaré par Kant *synthétique* et le fondement de toute synthèse, le principe d'identité est un jugement *analytique*, et le principe de toute analyse.

Cette dénomination, introduite par Kant dans la philosophie contemporaine, y a pris droit de cité et est devenue d'un usage absolument courant. Nous l'exposerons et la discuterons plus loin en détail.

2. Parmi les scolastiques, au cours du XIXe siècle, le principe de raison suffisante a commencé d'être traité pour lui-même à côté du principe de contradiction, en fonction, il est vrai, et à l'occasion du principe de causalité. La tendance la plus commune a été de ramener ce principe au principe

---

(1) Par exemple dans la *Théodicée*, I, n. 44, cité plus haut ; édit. Erdmann, p. 515-516.

(2) *Logique de Leibniz*, p. 214. Couturat en donne aussitôt cette raison : « car le principe d'identité affirme que toute proposition identique est vraie, tandis que le principe de raison affirme, au contraire, que toute proposition vraie est analytique, c'est-à-dire virtuellement identique ». Nous ne pouvons entrer ici dans la discussion de ce motif.

(6) *Opuscules et fragments inédits*, éd. Couturat, p. 25.

(4) Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, t. II, p. 316. — Sur le principe de raison suffisante, chez Leibniz et chez Wolff, cf. P. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, cahier II, p. 104-107 et cahier III, p. 7-19.

de contradiction et de maintenir à celui-ci le privilège exclusif de la priorité en tout ordre : il est resté pour eux l'unique principe directeur de la pensée, et la pierre de touche de la certitude. De plus, l'habitude s'est introduite de s'inspirer du vocabulaire kantien : l'usage courant l'imposait ; mais, pour se dégager complètement de Kant, on a, en général, donné aux mots employés par ce dernier un sens différent et le principe de raison a été appelé analytique.

Toutefois, comme nous le verrons, l'accord ici est loin d'être unanime et dans le dernier demi-siècle, nombreuses ont été les exceptions à cette habitude. Beaucoup de philosophes réalistes se sont ici dégagés de la routine et de vaines timidités ; après avoir examiné le problème de près, ils n'ont trouvé aucune difficulté à déclarer le principe de raison suffisante premier *dans son ordre* et synthétique, à condition de ne le pas dire *a priori* au sens de Kant. Nous aurons bientôt à utiliser leur témoignage.

## § 4. Bibliographia specialis

**Auctores.** — De universalitate et necessitate principii multa inveniuntur apud auctores in fine capitis primi citatos. Quoad vero irreductibilitatem principii rationis ad principium contradictionis de qua in Art. seq. dicetur, plura habentur apud scholasticos præsertim modernos, sive ubi ex professo de principio rationis agunt (sed non omnes), sive ubi de principio causalitatis loquuntur : hoc enim ultimum non est nisi applicatio principii rationis ontologice spectati in ordine existentiarum, ut supra dictum est. Porro de hoc puncto scholastici in duas partes dispescuntur :

*a) Alii tenent reductibilitatem :* — Bitthemieux, *Notes sur le principe de causalité*, in « Revue néo-scolastique », 1920, p. 310-330 ; — Chovet, *Les principes de la raison sont-ils réductibles à l'unité*, in « Revue de philosophie », 1908, t. II (XIII), p. 269 sq.; De Backer, *Theologia naturalis*, p. 45 ; — De Jaegher, *Institutiones*, p. 281 ; — Delmas, *Ontologia*, p. 657-668 ; — De Munnynck, *La racine du principe de causalité*, in « Revue néo-scolastique », 1914, p. 193 sq.; — De San, *Tractatus de Deo uno*, t. I, p. 63 note ; — Domet de Vorges, *Le Fondement de la notion de causalité*, in *Congrès scient. internat. des cathol.*, 1888 (Paris), t. I, p. 288-302, quam dissertationem complevit in aliqua nota « Annales de philosophie chrétienne », 1896, t. 34, p. 301 ; — Farges, *Acte et puissance* (7e ed. 1909), p. 180-192 ; et *Nouvel essai sur le caractère analytique du principe de causalité*, in « Revue thomiste », 1897, p. 598-608; — Fuzier, *Le caractère analytique du principe de causalité* in *Congrès scient. inter. des cathol.* 1894 (Bruxelles), 3e sect., p. 5-31 ; — Garrigou-Lagrange, *Le sens commun* [3], p. 156-188; *Dieu*, p. 170-182 ; — Hinrich, *Dogmatische Theologie*, t. III, p. 227 ; — Kremer, *Remarques métaphysiques sur la causalité*, in *Annales de l'Institut supérieur de philosophie* (Louvain), t. IV, p. 242 sq. ; — Lahousse, *Prælectiones logicæ et Ontologiæ*, p. 499 ; — Liberatore, *Institutiones philosophicæ*, Log., P. I, c. 5, a. 3. ed. 1881, p. 191-192 ; — Cal Mercier, *Critériologie générale* (6e ed. 1911), p. 265 sq ; — Pesch-Frick, *Institutiones*, t. II, n. 600-607 ; — Sentroul, *Kant et Aristote*, p. 304-305 ; — Zigliara, *Ontologia*, l. IV, c. 1, a. 2, et *Della luce intellettuale e dell' Ontologismo*, traduction française, t. II, p. 210 ; — Bersani, *De origine, vi et germana formula principii causalitatis*, in « Divus Thomas » (de Plaisance) 1924, p. 134-161 ; — Ber. Franzelin, *Der analytische Charakter des Kausalgesetzes, verteidigt gegen Isenkrahe*, in « Zeits. für Kath. Theologie », 1924, p. 196-226 ; et *Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip*, in-8, 1924, Innsbruck, Rauch ; — Maritain, *Réflexions sur l'intelligence*, p. 47.

Quibus adnumerantur inter veteres Suarez, *Disp. met.* III, s. 3, n. 9 ; — Joannes a s. Thoma, *Logica*, I P., l. 3, c. 12.

*b) Alii tenent irreductibilitatem :* — A. Bouyssonie, *La réduction à l'unité des principes de raison*, in « Revue de philosophie », 1908, t. XIII, p. 107 sq. et præterea loca supra indicata (p. 440) in bibliogr. generali de principiis ; — Baudin, *Psychologie* p. 402 ; — Domecq, *Leçons de philosophie*, 1916, p. 328 sq. ; — Durand, *Cours de philosophie*, t. I, Psychologie, c. XII, p. 210 sq. ; — Esser, *Ursache und Verursachtes*,

in « Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie », 1894, p. 136 ; — Fonsegrive, *L'évolution des idées dans la France contemporaine*, p. 211-221 ; et *Causalité efficiente*, p. 61-73 ; — Fouillée, *Philosophie de Platon*, t. IV, p. 5 (contre Taine) ; — Lahr, *Cours de philosophie* [23], t. I, p. 203-205 ; t. II, 304, 310, 314, 355 ; — Mgr Laminne *Le principe de contradiction et le principe de causalité*, in « Revue néo-scolastique », 1912, p. 453-488 ; *Les principes d'identité et de causalité*, ibid., 1914-1919, p. 357-364 ; — O'Mahony, *Des jugements qu'on doit appeler synthétiques a priori*, in *Congrès...* 1888, t. I, p. 265-276 ; et *Le fond de la question si oui ou non il faut admettre les jugements qui doivent être appelés synthétiques a priori*, in *Congrès...* 1897, 3e sect. p. 288-300 ; — A. de Margerie, *Le principe de causalité est-il une proposition analytique ou une proposition synthétique a priori*, in *Congrès...* 1888, t. I, p. 276-287 ; — Al. v. Schmid, *Das Causalitätsproblem*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1896, p. 265-279 ; — Sortais, *Traité de philosophie* [5], t. I, p. 288 sq. ; — Vinati, *Studio critico intorno al principio di causa*, in *Congrès scient. inter. des cathol.*. 1897 (Fribourg), 3e Section, p. 645-661 ; — Geyser, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, 1923, p. 96-107.

## Art. II. — DE NATURA PRINCIPII RATIONIS

### § 1. NECESSITAS ET PRIORITAS PROPRIA

### THESIS XV.

**Principium rationis sufficientis est absolute universale et necessarium (I), immo et primum titulo proprio (II).**

### PRÆNOTANDA.

1. **Scopus thesis.** — 1. De sola natura intrinseca principii rationis nunc inquirimus, minime vero objectivitatem ejus justificandam curamus : hanc enim, ut in introductione præsentis capitis diximus, simpliciter ex Epistemologia ut inconcusse stabilitam accipimus. Unde nihil de sententia Kantii disputabimus, quatenus contendit principium rationis habere valorem tantum subjectivum et a priori, sensu « Criticæ » : refutatio hujusmodi theoriæ non pertinet ad Metaphysicam, sed ad Criticam.

2. Rursus in thesi præsenti omittemus controversiam de natura synthetica vel analytica principii rationis : de ea in articulo quarto fuse tractabimus.

3. Tantum hic duo ostendere contendimus :

*a*) naturam principii rationis absolute *universalem*, quatenus de quovis ente valet, et absolute *necessariam*, quatenus imponitur intellectui ex consideratione entis modo stricte objectivo et ineluctabili. Ceterum de hac prima parte thesis, nulla datur controversia inter scholasticos ;

*b*) naturam absolute *primam* in suo ordine ejusdem principii, quatenus, *si in ordine discursivo abstractionis sumitur*, affirmandum est, sub aliquo saltem respectu, cuivis alii principio etiam identitatis seu contradictionis *formaliter* IRREDUCTIBILE. Quæ sententia his verbis thesis « primum titulo proprio » exprimuntur. — Nempe, quemadmodum in ordine cogitationis, seu melius entis mere STATICI, quatenus EST, et designat realitatem quæ in *facto esse* ponitur, — ita in ordine cogitationis, seu melius entis DYNAMICI quod dicit vel tendentiam ad finem, vel relationem cum principio reali *unde* ens habeat id quod est et *cur* ita agat, quod ideo dicit fieri et activitatem, privationem et determinationem, dicimus dari principium fundamentale *proprium* quod implicetur in omnibus quæ sunt hujus ordinis et de eo ab intellectu dici possunt. Illos enim ordines formaliter existimamus irreductibiles, in quantum per discursum realitatem explicare conamur ; certe de eadem realitate quæ identice est una, et simul est et agit et facta est et tendit et participat, semper habetur sermo, sed respectus sub quibus spectatur sunt formaliter diversi et conceptibus nostris una formula comprehendi nequeunt. Intellectus cum quo res relationem habet, hos diversos respectus in ipsa re detegit et illas diversas exigentias rei, quatenus eam penetrare et sibi assimilare vel translucidam reddere intendit, in ipsa re detegit. Ordo intelligibilitatis non minus ergo est objectivus, h. e. impositus ab ipsa re, in uno casu quam in alio, sed idem non spectat in re ordo identitatis et ordo rationis sufficientis.

Porro contendimus et supponimus evidentiam necessariæ intelligibilitatis *dynamicæ* quoad originem, finem, activitatem entis quod ab intellectu cognosci potest, esse immediate primam in suo ordine et pari jure legitimam ac evidentiam principii identitatis, nec majorem de hoc puncto esse difficultatem — sed eamdem — pro hoc principio quam pro principio identitatis. Sed hujusmodi assertio declarationem quamdam requirere videtur.

### II. **De irreductibilitate principii rationis.**

Ut innuimus in articulo præcedenti, nunc temporis acris habetur inter scholasticos disputatio de hoc puncto, quorum alii, præsertim auctores manuales, reductibilitatem omnium principiorum ad principium contradic-

tionis affirmant (1) ; alii vero, jam sat multi negant possibilitatem reductionis formalis hujus principii ad ullum principium etiam contradictionis : sic DD. LAMINNE, A. de MARGERIE, BOUYSSONIE, BAUDIN, LAHR, PICARD, SORTAIS (2) etc... Quam ultimam sententiam amplectimur. Sed ad eam rite intelligendam, hæc nobis notanda videntur.

I. QUONAM SENSU PRINCIPIUM RATIONIS ET PRINCIPIUM CONTRADICTIONIS ASSERAMUS IRREDUCTIBILIA ?

*a*) Hæc duo principia sunt irreductibilia quoad formam *abstractam* et *discursivam*, qualenus nempe notiones et nexus discursivus utriusque non sese mutuo complent nec adinvicem æquivalent. Ut stabiliet argumentum, analysis elementorum principii contradictionis non manifestat elementa alterius ; — imo si per analysim entis hoc alterum obtineri posset, jam causalitas negaretur et pantheismus vitari non posset, ut in scholio dicetur.

*b*) Sed hoc non impedit quominus ambo identice contineantur in *intuitione* simplici entis quam suppeditat habitus principiorum (cf. Epistemologia), h. e. utrumque invenitur per reflexionem introspectivam in illud ens reale quod prima et fundamentalis experientia metaphysica nobis præbet. Præterea sub vario respectu principium rationis remanet subjectum principio contradictionis, ut rursus in scholio dicemus.

*c*) Hac autem intuitione fundamentali admissa, jam intelligitur nos omnino repudiare quamcumque explicationem seu justificationem principii quæ ex necessitate subjectiva et ex quasi instinctu exclusive procederet. Tunc enim remaneret quæstio quomodo constaret objectivitas principii et apta consociatio ejus veritatis objectivæ cum necessitate subjectiva. Unde præcisione quadam indigent hæc verba DD. Laminne : « Notre intelligence se refuse à admettre qu'une chose existe sans raison suffisante et, par conséquent qu'un être contingent existe sans sause... Dire que c'est la nature de notre intelligence qui nous pousse à affirmer le principe de causalité et qui nous le fait appliquer instinctivement, ce n'est pas du subjectivisme ; c'est, — pourvu qu'on maintienne l'objectivité de ce principe, — affirmer que notre intelligence est faite pour connaître la vérité. Cela est supposé dans toutes nos connaissances intellectuelles, non pas que nous l'affirmions explicitement, mais parce que nos connaissances n'ont de valeur objective que si notre esprit est apte à connaître la vérité. De même que notre esprit est déterminé à affirmer la distinction irréductible de l'être et du non-être, de même il l'est à affirmer que tout fait a sa raison et cette nécessité subjective correspondant à la vérité objective de ces principes n'est autre que leur évidence » (3). Si aliunde stabilita est aptitudo mentis ad veritates necessarias omnes atque etiam illas quæ identitatem mere formalem et conceptualem transgrediuntur, valet declaratio : porro nullum aliud medium cognovimus ad hoc obtinendum præter intuitionem intellectualem, de qua pauca in scholio. Si autem hæc aptitudo non jam aliunde stabilita est, hæc verba nobis videntur redolere verum subjectivismum, sin minus fideismum.

*d*) Denique tandem patet hæc duo principia ad invicem perfecte reduci

(1) Il serait cependant exagéré de laisser croire que seuls des auteurs de « Manuels » ont adopté cette position rigide : le Cal MERCIER, Mgr SENTROUL, le P. GARRIGOU-LAGRANGE que nous avons cités plus haut à la Bibliographie du présent chapitre ramènent résolument le principe de raison et le principe de causalité au principe de contradiction, avec des nuances d'ailleurs très variées.

(2) On trouvera plus haut, p. 489, à la Bibliographie, les références aux travaux des principaux auteurs qui traitent expressément la question.

(3) *Revue néo-scolastique*, 1912, p. 488.

et formaliter identificari modo perfecto in Ente quod est summe Ens, ideoque summe intelligibile, ita ut Deus qui est Ens per essentiam sit per identitatem absolutam, h. e. per essentiam summe intelligibile qua Ens, et quidem sensu strictissimo, imo summa intelligibilitas.

2. De identitate quæ judicio competit. — Ad litem solvendam quæ de hac irreductibilitate movetur, recolamus notiones ex Logica, de quibus jam pauca alibi diximus (1).

*a*) Duplex distinguenda est *identitas* in judicio : alia nempe *formalis* quæ est inter terminos quorum unus exhibet rationem quæ in conceptu alterius continetur ; alia vero *materialis* quæ est secundum rem et exhibet rationes objectivas quarum una formaliter non est alia, sed quæ in ipso ente identificatur realiter.

*b*) Porro hæc altera ea est quæ in omni judicio requiritur quidem, sed sufficit, cum intellectus nequeat « duos conceptus componere, nisi eamdem rem referant » ; nec quicquam amplius exigit S. Thomas, quando dicit : « compositio intellectus est signum identitatis eorum quæ componuntur » (2).

Quoad autem identitatem *formalem* distinguendi sunt duo casus, prout prædicatum dicit perfectionem quæ pertinet ad essentiam subjecti aut explicite aut implicite, ita ut ex sola analysi notarum deduci possit. In primo casu hæc identitas nobis est immediate nota, in altero, mediante solo principio identitatis, hæc perfectio potest apprehendi in discursu tamquam pars comprehensionis subjecti.

*c*) Quod autem, ut aliqui contendunt (3), identitas habenda sit etiam formalis inter prædicatum quod exprimat proprietatem necessario connexam cum essentia subjecti, hoc modo generali dictum prorsus rejicimus, quippe quod omnino gratis asseratur, et præsertim quia duos casus essentialiter diversos confundit. Possunt enim dari proprietates cum essentia subjecti necessario connexæ, necessitate absoluta quæ exsurgat ex exigentia meræ intelligibilitatis, non autem sive immediate sive mediate ex sola comprehensione subjecti formaliter spectata, prout nempe per conceptum abstractum repræsentatur ; cujus possibilitatis ratio est in promptu, cum conceptus abstractus nequeat qua talis adæquate exhaurire rem. Porro in hoc casu proprietas quæ per prædicatum exprimetur, *formaliter* identificari nequit cum subjecto (4).

Hujusmodi esse principium rationis sufficientis nunc contendimus.

3. De suppositione subjecti in judicio universali. — Quæ modo diximus de identitate formali videntur primo aspectu contradicere thesi quæ apud S. Thomam est trita, et secundum quam veritas judicii consistit « in rectitudine compositionis vel divisionis formæ significatæ per prædicatum et rei significatæ per subjectum ». Si enim subjectum « supponit » pro re, non tantum ut est in intellectu, sed ut est in se, jam non intelligitur quomodo in

(1) Supra, p. 242 sq.
(2) Ia P., q. LXXXV, a. 5 ad 3.
(3) V. g. Monaco, *Prælectiones logicæ*, p. 404-405.
(4) Ut ex præcedentibus patet, identitas formalis, quæ hic spectatur exclusive secundum ordinem comprehensionis conceptuum, non omnino idem sonat atque identitas formalis inter conceptum et rem vel inter rem et rem de qua supra, thesi II, Proœn., p. 151, ubi de analogia, quæque intelligitur similitudo perfecta.

judicio, quotiescumque habetur identitas materialis, non necessario adsit identitas formalis.

Sed statim adhibenda est distinctio, nam suppositio subjecti multiplex est, ut in Dialectica docetur. Omissa materiali, *formalis* dividitur in *logicam* et *realem*, realis autem in *singularem* et *communem*. Porro, terminus qui supponit singulariter repræsentat objectum concretum, prout est in se, cum suis notis universis : « ille homo, hic murus ». Implicite ergo continet quamvis notam significatam per prædicatum. In judiciis autem universalibus et abstractis, non idem est. Subjectum enim commune supponit vel absolute in ordine comprehensionis, vel personaliter in ordine extensionis. Hæc ultima suppositio nullius est nunc ad nos momenti ; sed non ita est de prima. Est enim acceptio termini, secundum quam significat naturam absolute consideratam quæ in multis individuis abstractione mentis accipitur una, et prout abstractione mentis accipitur, nec plus nec minus. Unde sequitur acceptionem et significationem termini ad comprehensionem conceptus abstracti reduci.

Sit nobis exemplum hæc sententia : « Homo est mortalis ». Subjectum in sua universali extensione usurpatur, et de omnibus suis inferioribus valet, sed non unumquodque eorum repræsentat cum omnibus suis notis individuantibus. E contra, ut omnibus applicari possit, necesse habet ut de unoquoque nihil nisi essentiam dicat. Hæc autem essentia, ope abstractionis inventa, per conceptum exprimitur, et in ejus comprehensione detegitur. Unde concludimus : « In judiciis universalibus et abstractis, subjectum, in significatione absoluta usurpatum, supponit pro re prout est in se, nempe pro essentia reali, sed secundum statum præcisivum abstractionis, ideoque prout per conceptum exprimitur et in comprehensione ejus repræsentatur ».

III. **Adversarii.** — 1. PRIMA PARS (1) directe ponitur *de facto* (etsi, ut dictum est, adversariorum principia fundamentalia hic discutere non intendimus) :

*a*) Contra KANT et Kantianos qui contendunt hoc principium procedere ex forma a priori, nec valere nisi de phænomenis, ideoque necessitatem mere subjectivam et universalitatem mere relativam habere ;

*b*) Contra omnes POSITIVISTAS et scientificos qui cognitionem causarum sive efficientium, sive finalium ut impossibilem, immo ut inutilem, sin minus absurdam, existimant. Quorum sententia sic clare exprimitur et compendiose proponitur a *Rougier* : « les choses sont, elles n'ont pas besoin de pourquoi » (2). — Rursus adversantur thesi omnes illi Empiristæ, ad modum HUME, ST. MILL... secundum quos principium causalitatis, ideoque etiam principium rationis est, ut aiunt, mere syntheticum *a posteriori*, non autem necessarium,

(1) Cf. DELMAS, *Ontologia*, p. 637-638.
(2) *Les paralogismes du rationalisme*, p. 514.

sed oritur tantum ex consuetudine, vel associatione idearum (1), nec habet valorem nisi mere experimentalem et practicum.

2. In secunda Parte, complures scholasticos deserimus qui principium rationis sive directe, sive indirecte, formaliter ad principium contradictionis reducunt, quorum nomina habentur supra in bibliographia.

IV. **Certitudo thesis.** — Quoad primam Partem, est absolute et metaphysice *certa* ; quoad secundam, *probabilior* si sola verba spectamus : — sed datis definitionibus, non possumus quin controversiam de hac re cum scholasticis mere verbalem existimemus atque ideo, sensu asserti supposito, illud ut certum proponamus.

## DEMONSTRATIO.

**Iª PARS. — Principium rationis est absolute necessarium et universale.**

Illa veritas est absolute necessaria et universalis quæ sub evidentia objectiva necessario et absolute intellectui sese imponit, solis apprehensis terminis, et de ente ut sic affirmatur, tamquam lex universalis quæ regat simul omne ens et omnem intellectum.

*Atqui* ita est de principio rationis sufficientis. *Ergo.*

Prob. min. (satis nempe esse ad intelligendum quid sit ens et ratio sufficiens, ut immediate appareat hanc rationem exigi ab ente qua tali).

Etenim omne ens quatenus verum importat relationem ad intellectum. Hæc autem relatio intelligibilitatis, prout in actu intelligendi sese manifestat, dicit inter intellectum et rem dari proportionem, ita ut res cognosci possit per intellectum.

Porro hæc proportio non verificatur sensu stricto, ideoque cognitio stricte dicta non habetur, nisi præcise suppeditatur menti ratio sufficiens quæ ei explicet unde ens habeat id quod est.

Quare perspecta natura entis et intellecta notione *rationis*, quæ sit id ex quo aliquid habet ut sit in ordine suo, non potest intellectus quin affirmet necessario de ente qua tali hanc rationem tamquam proprie objectivam, quæ nempe pertineat ad essentiam entis in quantum est ens.

(1) Cf. Lahr-Picard, *Cours de philosophie* [24], t. I, p. 237-242.

EVOLVITUR ARGUMENTUM, — præsertim explicatione ultimæ minoris.

Talis apparet natura intellectus in primis suis actibus ut, quocumque ente apprehenso, necessitas ei imponatur inveniendi unde ens explicetur et ita quidem ut, deficiente hujusmodi ratione cum certitudine positiva, jam ens simul ei dicendum esset positive inintelligibile et simpliciter impossibile. Unde non desinit homo fere ab incunabulis dicere *cur, quomodo*, nec quietatur donec hanc rationem invenerit, nec potest non affirmare hanc rationem dari, quamquam aliquando eam non videt. Quo dato et supposito valore intuitionis τοῦ Ego, cui ceterum hoc factum primitivum immediate innititur cujusque est mera manifestatio, ut in Epistemologia docetur, statim, mediante reflexione, ex hac *fundamentali evidentia* plura declarare licet.

A. — In hac enim affirmatione, intellectus :

1. sese apprehendit tamquam habentem jus intelligendi ens et quidem omne ens, i. e. sibi illud explicandi ;

2. ita ut explicatio, quam necessario de omni ente exigit, sit simul lex necessaria omnis entis, seu ita ut ipso facto immediate apprehendat et necessario affirmet omne ens esse intelligibile, quod est principium rationis sufficientis.

Quod sic declaratur per partes :

AD 1'. — Intellectus sibi vindicat :

*a*) *Jus intelligendi*. Etenim :

α. intellectus agendo non potest non affirmare seipsum, seu suam essentiam, saltem confuse. Porro intelligere pertinet ad essentiam intellectus seu definit eum. *Ergo* agendo non potest non affirmare jus suum intelligendi.

β. Intellectus non potest quiescere usquedum intellexerit. Etenim non cessat dicere « cur » et non quiescit nisi quando responsionem habet suo ultimo CUR in unaquaque linea. Porro hoc idem est affirmare seipsum debere posse intelligere, et *naturaliter ordinari* ad ens intelligendum. Ergo.

*b*) *Et quidem jus intelligendi omne ens* : objectum enim ejus est omne ens. Quod sic declaratur :

Objectum formale intellectus, seu id quod primo attingit intellectus intelligendo est ens in quantum ens. Ergo objectum ejus materiale est omne ens.

*Ad antec.* α. Non intelligit intellectus nisi in quantum intelligit aliquid seu ens ;

β. Ceterum præter ens, nihil est ; unde qui nihil intelligit non intelligit.

γ. Præterea de facto ideam entis qua talis habemus.

*Ad cons.* Nam objectum materiale est id in quo primo verificatur objectum formale. Porro in omni ente, ut patet, verificatur ratio entis.

AD 2'. — Duplici modo constat :

*a*) Si enim intellectus est ad omne ens, per simplicem conversionem sequitur omne ens esse intelligibile, quod est principium rationis sufficientis.

*b*) Ibi enim coincidunt absolute lex entis et lex mentis, siquidem idem est affirmare jus ad aliquid et affirmare illud quod juri respondet quatenus tali. Unde ex hoc quod intellectus affirmat jus intelligendi ens, sequitur eum asserere intelligibilitatem omnis entis.

B. Porro huic necessitati absolutæ *intellectus* quæ nobis tamquam *factum* naturæ immediate evidens est accipiendum, correlative respondet ex parte *objecti* necessitas præbendi, in quantum est ens, rationem sui sufficientem, ita ut principium rationis sufficientis, quod hanc necessitatem exprimit, legem absolute universalem et stricte objectivam enunciet quæ

regat simul omne ens et omnem intellectum, — ut stabilitur in Epistemologia.

Brevi : « ratio sufficiens », sensu supra definito, *necessario* affirmatur ab intellectu de *omni ente* et quidem cum evidentia, quatenus mens necessitatur immediate *sub evidentia simul subjectiva et objectiva* ad hanc rationem quærendam et affirmandam de omni ente in omni actu cognitionis perfectæ, ut testatur experientia intuitionis immediatæ τοῦ Ego, seseipsum intelligentis.

Hanc autem ipsam necessitatem absolutam et universalem sub evidentia immediata, subjectiva simul et objectiva, præcise exprimit principium rationis sufficientis.

*Ergo* hoc principium est et ipsum absolute necessarium et universale (1).

**IIa PARS. — Est absolute primum titulo proprio, h. e, cuiquam alii formaliter irreductible.**

Est absolute primum et in ordine suo formaliter irreductibile principium quod ad nullum aliud quantumvis primum, — h. e. principium contradictionis, — sive directe sive indirecte reduci potest.

*Atqui* ita est principium rationis sufficientis. *Ergo.*

Ad maj. — Supposita « judicatura » absolute universali principii contradictionis, quatenus regit omne judicium, tamen alius ordinis et primum in suo ordine erit principium quod, observata lege non-contradictionis, aliquid præter non-contradictionem formaliter dicet et in hoc ordine abstracto conceptuum ultra identitatem tendet.

Prob. min. — *Directe* reducitur aliquod principium ad aliud, si termini ejus (elementum materiale judicii) ex analysi terminorum prioris deduci possunt ; *indirecte* autem, si nexus terminorum (elementum formale judicii) nexui prioris formaliter æquivalere æstimandus est.

(1) Cui argumento de principio rationis omnino applicare licet hæc optima verba D. Maritain : « Ainsi les premiers principes n'imposent à l'intelligence leur immédiate évidence que parce que sa propre activité a mis en acte ultime d'intelligibilité leur immédiate nécessité objective. Ici encore nous retrouvons donc la même loi qui veut que l'intelligence ne reçoive son achèvement que moyennant son activité même. Elle est vaincue par l'objet, mais l'objet en acte ultime d'intelligibilité, c'est elle-même en acte ultime d'intellection. Elle est subjuguée par l'évidence de l'objet, mais l'évidence de l'objet est aussi la lumière où elle consomme parfaitement sa spontanéité vitale. Voilà pourquoi l'assujettissement à l'aveugle contrainte des formes *a priori* kantiennes lui répugne par essence. Elle ne peut être nécessitée que par l'évidence » (*Réflexions sur l'intelligence*, p. 77).

Atqui neutrum habetur in casu præsenti. — Quod probatur per partes :

a) *Non deducitur principium rationis per analysim terminorum Principii contradictionis.* — Etenim in Principio contradictionis solus habetur terminus « Ens » tamquam S. et P., nec Prædicatum quicquam dicit quod formaliter in conceptu Subjecti non sit : A = A, ita ut, ubicumque verificabitur ratio entis in quolibet Subjecto, Prædicatum in comprehensione illius Subjecti aliquo modo formaliter inveniri debeat. *Porro* ratio sufficiens addit supra ens notam originis, « *id unde* habeat ut sit » ; immo et ideam alicujus relationis ad intellectum et quasi dependentiæ ab eo, quam de se nequit dicere ens præcisive sumptum, quippe quod sit simplicissimum : « il suffit d'affirmer de l'être autre chose que l'être pur et simple pour que le prédicat ne soit pas parmi les notes du sujet » (1).

b) *Neque inter utrumque principium datur æquivalentia nexus.* — Etenim identitas seu non-contradictio supponit affirmabilitatem vel non affirmabilitatem Prædicati de Subjecto per modum æquivalentiæ formalis inter conceptus Prædicati et Subjecti. *Porro* in casu principii rationis sufficientis non datur nexus vi æquivalentiæ *formalis*, sed tantum vi *exigentiæ* et per modum *identitatis materialis* inter conceptum objectivum Prædicati et objectum materiale pro quo supponit conceptus objectivus Subjecti. Etenim nexus identitatis est formaliter *staticus*, nec ullam necessitatem de se implicat nisi *consequentiæ :* tantum naturam absolutam affirmationis exprimit et æquivalentiam formalem terminorum : est est, — non non. Nexus autem inter ens et rationem sufficientem est simpliciter *dynamicus* et exprimit de ente necessitatem absolutam quasi *antecedentem* habendi id unde explicari possit hoc ipsum quod est et habet in suo ordine.

Ceterum hæc irreductibilitas nexus immediate fluit ex *a*). Nam quodcumque sit Prædicatum propositionis quæ lege solius identitatis regitur, illud Prædicatum ex sola analysi notarum Subjecti ejusdem propositionis erui posse debet. Ubi vero per analysim comprehensio-

(1) Mgr Laminne dit très justement dans le même sens à propos du principe de causalité : « Le principe de causalité n'est que la conséquence du principe général de raison suffisante concernant les choses réelles. Or, l'idée de réalité ou d'être existant est une idée simple qui n'est pas susceptible d'une définition proprement dite, ni par conséquent d'analyse. Il est donc impossible d'en faire sortir la notion : « ayant une raison de son existence ». Ce n'est pas non plus l'analyse de la notion de raison suffisante qui contient la notion d'une relation universelle avec tout être réel. Il n'y aura par conséquent pas de contradiction dans la proposition : « un être existant n'a pas de raison suffisante » (*Revue néo-scolastique*, 1912, p. 482).

nis Subjecti Prædicatum erui nequit et tamen adest absoluta necessitas objectiva affirmationis, aliquid prorsus novum habeatur necesse est. Hujusmodi autem judicium formaliter novum est principium rationis sufficientis.

**COROLLARIUM.** — *Quicquid positive menti repugnat, enti repugnat.* — Nam si illud quod menti repugnat positive, esse potest, omne quod est non est intelligibile, seu daretur aliquod ens inintelligibile positive. — Quænam vero sint conditiones absolute requisitæ ut ens sit intelligibile, et primo cur debeat esse natura quæ sit stabilis, determinata et vere una, in se stans, vel saltem in tali fundetur, hæc etiam immediate sequuntur ex thesi : secus enim ens esset positive inintelligibile. Unde plene admittitur, *sed nunc tantum*, hæc forma principii identitatis sæpe proposita : « ens habet essentiam determinatam », vel principium substantiæ : « motus implicat permanens quid », de quo plura in tomo II.

### § 2. Evolvitur natura et fundamentum.

1. **Le fondement dernier de l'évidence du principe.** — Laissant à l'Epistémologie le soin de traiter le fond de la question, nous nous contenterons de quelques indications brèves à ce sujet.

1. Cette évidence, d'après nous, se trouve fondée sur l'intuition confuse que l'intelligence, dans tout exercice de son activité consciente *directe*, a de la nature absolue du moi (1). Comme l'écrit justement le P. Lahr : « Les principes de raison nous apparaissent comme des lois non seulement de l'esprit en tant qu'il pense, mais encore de l'esprit en tant qu'il est ; des lois que l'esprit n'affirme que parce qu'il y voit la condition nécessaire de la réalité dont il fait lui-même partie et qu'il ne saurait nier sans se nier lui-même » (2). Appliquons cela au principe de raison suffisante.

2. Les arguments donnés établissent l'irréductibilité des deux principes de contradiction (ou d'identité) et de raison suffisante dans le plan de la pensée *abstraite* et *discursive*. Quand deux notions sont *formellement* c'est-à-dire conceptuellement irréductibles, alors même que leur contenu objectif s'identifie dans une seule et unique réalité, on ne saurait déduire l'une de l'autre par l'analyse, à l'aide du seul principe d'identité. D'autre part l'abstraction se trouvant impuissante à nous manifester à elle seule l'identité réelle et matérielle d'un sujet et d'un prédicat formellement irréductibles, un seul moyen restera de justifier cette identité : l'intuition intellectuelle.

---

(1) Cf. *Archives de philosophie*, vol. II, cah. 2, p. 158-159.

(2) *Cours de philosophie*$^{2a}$, t. I, p. 219. Cf. *ibid.*, p. 215-221.

Dans le cas du principe de raison suffisante, l'intuition du moi nous permet-elle cette identification, et si oui, comment le permet-elle ?

3. L'évidence du principe de raison suffisante s'imposant comme première et absolue pose nettement la question de confiance à l'égard de la raison et cela seul pourrait suffire à le justifier. Mais ne peut-on dans la réflexion fonder cette évidence sur autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire montrer son objet ?

Un premier point acquis est que cet objet n'est pas uniquement *abstrait*, comme l'a montré la thèse : dans l'ordre abstrait statique, le principe d'identité ne suffit pas en effet à lui seul à fonder l'identification de la notion de « être commun » et de « avoir une raison suffisante ». L'objet cherché, s'il existe, sera donc un objet *concret* présenté comme tel à l'intelligence : corrélativement, de la part de l'intelligence, il y aura donc intuition.

Mais intuition de quoi ? — D'un objet *absolu* dans lequel la nécessité même de ses conditions d'existence doit apparaître, et qui, au titre même de son « absoluité », si l'on ose s'exprimer ainsi, c'est-à-dire de l'être réel, emporte avec soi et impose nécessairement à l'intelligence l'exigence d'une raison suffisante. Or le seul objet absolu qui s'offre ainsi à l'intelligence est le *moi*, saisi non pas seulement dans sa fonction de connaître l'absolu, mais encore, quoique confusément, dans son être absolu.

« La conscience ne saisit pas un *moi* pur et vide ; c'est *dans* notre acte que nous nous appréhendons. Dès lors nous *expérimentons* immédiatement la dépendance actuelle nécessaire de cet acte au moi comme à la *raison suffisante* de sa réalité et nous constatons en même temps la nécessité subjective de notre esprit qui ne peut expliquer l'*être* de cet acte sans recourir à sa raison suffisante » (1)... Cet être, il est vrai, tout absolu qu'on le suppose, est contingent et limité, et, à ce titre, va bien exiger une raison suffisante en dehors de lui. Mais cette raison suffisante ne sera en dehors de lui que parce qu'il est contingent et se manifeste immédiatement comme tel : elle sera ou mieux elle devra être *simpliciter*, parce qu'il est être.

En résumé, voici ce que nous donne la réflexion. Ce n'est pas par une poussée instinctive obscure que nous pensons confusément à ce principe ou même que nous le formulons, mais c'est avec la conscience immédiate et lumineuse de son évidence absolue. L'analyse de notre activité mentale nous révèle en effet dans notre premier acte de connaissance l'évidence d'une connexion entre tout être et sa raison suffisante, d'une loi qui régit tout l'être, y compris la pensée et toute la pensée. Par cette évidence qui se rattache à l'ordre intuitif, l'esprit se saisit « immédiatement dans sa fonction essentielle qui est de comprendre l'être; et dans sa propre nature, qui est d'être et d'être accordée nécessairement à l'être ». A moins de se nier lui-même, l'esprit ne peut nier la valeur de cette évidence. Ainsi la valeur objective d'une connaissance nous est garantie dans la réflexion non seulement par la nécessité absolue où nous sommes de l'affirmer, mais par l'intuition, dans cette nécessité subjective, de la valeur absolue de notre nature intelligente. C'est cette valeur absolue intuitivement appréhendée qu'exprime le principe de raison suffisante.

(1) Lahr-Picard, *Ibid.*, p. 218.

Le principe de raison suffisante exprime donc un besoin impérieux de l'intelligence qui ne se satisfait que dans la lumière de l'intuition et l'évidence de la vérité objective.

4. Le P. Garrigou-Lagrange (1) affirme que l'erreur des empiristes et de Kant revient à nier l' « intuition de l'intelligible » et que quiconque n'admet pas avec lui l' « intuition *abstractive* de l'intelligible ou de la raison d'être » est nécessairement acculé aux mêmes erreurs que ces philosophes. — En dépit de cette perspective nous ne saurions admettre, — au nom de la terminologie la plus certainement traditionnelle, — l'expression d' « intuition abstractive ». L'intuition, chez les maîtres de la scolastique (2), comme chez les plus humbles auteurs de Logique mineure, se définit par opposition à la connaissance abstractive : nous nous en tenons à cette manière de parler.

Aussi bien cette réserve sur la terminologie serait de peu d'importance, si en réalité cette même terminologie du R. Père ne recouvrait pas une doctrine difficilement admissible sur l'abstraction. Cette doctrine, qui revient à celle de Domet de Vorges sur la perception intellectuelle, tend à considérer l'élément conceptuel abstrait comme objet d'intuition immédiate, encore que confuse et incomplète. Il constituerait un élément réel de la chose elle-même, un élément intelligible qui s'y trouve réalisé tel quel et que l'*acies mentis* y saisit directement en négligeant les éléments de la chose qui ne sont pas intelligibles. Or cette doctrine est simplement fausse et en opposition radicale avec la théorie traditionnelle sur l'abstraction ; les textes de S. Thomas que le P. Garrigou-Lagrange invoque à l'appui de cette conception vraiment un peu trop scotiste et ultra-réaliste (p. 108-112) en sont à cent lieues : ils parlent de toute autre chose.

On ne peut refuser cependant au Rév. Père d'avoir vu juste sur un point, c'est à savoir la nécessité de recourir à l'intuition pour rendre compte des principes premiers. Il est certain en effet qu'on ne découvre pas ceux-ci par la seule analyse des concepts abstraits, mais que ces mêmes concepts expriment autre chose que leur contenu clair et distinct : ils expriment une pensée dans laquelle à l'objet purement abstrait s'oppose l'appréhension immédiate du *moi* par la conscience. Toute la pensée, dans l'acte direct, oppose le moi au non-moi et par le fait même saisit *exercite* le moi vivant, concret, absolu dans une intuition confuse. C'est en vertu de celle-ci que, même dans la connaissance abstraite, l'intelligence se formule et toujours applique les principes premiers (3).

---

(1) *Dictionnaire apologétique* d'Alès, t. I, col. 977 sq., — et *Dieu, son existence*.., p. 107 sq.

(2) Joannes a S. Thoma, *Logica*, I. P., q. 23, a. I, édit. Vivès, p. 631.

(3) Cette expression d'*intuition abstractive* a été également adoptée par M. Maritain, dans la *Revue de philosophie* de juillet 1923, p. 354 sq. Nous l'avons traitée sans beaucoup de ménagements dans notre *Essai critique sur l'hylémorphisme*, p. 205 et 207, ainsi que dans les *Archives de philosophie*, vol. II, cah. 2, p. 201. M. Maritain, dans son livre *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 343-345, s'est dégagé des objections qui lui étaient faites en désavouant équivalemment la formule : « Il est clair que le mot *intuition* n'est employé ici ni au sens qu'il a dans le vocabulaire kantien, ni au sens propre que lui donne le langage de l'Ecole ». Et c'est fort

*Conclusion.* — L'intelligence ne trouve pas les premiers principes dans l'objet abstrait, mais dans la conscience de la réalité profonde du sujet pensant. Ce n'est pas l'intuition abstractive de l'objet qui les lui révèle, mais l'intuition du sujet qui sous-tend la connaissance abstraite et même la perception sensible. Tout acte conscient de la nature raisonnable met en branle l'*intellectus principiorum* et est révélateur de l'être en soi, il est cacheté d'absolu. — Les deux principes de contradiction et de raison suffisante arrivent à se réduire ainsi, mais dans l'intuition et non dans l'analyse. N'ayant jamais fait la critique de l'idée abstraite, d'aucuns prêtent à celle-ci la valeur de l'intuition et croient faire l'analyse du concept, alors qu'en réalité ils se livrent tout simplement à l'introspection psychologique : en cela ils se trompent, du moins reconnaissons-leur le mérite d'avoir soupçonné et pressenti la solution.

## II. En quel sens le principe de raison suffisante ne peut être ramené au principe de contradiction.

1. Un grand nombre de scolastiques, comme nous l'avons dit, affirment la possibilité de cette réduction (1). Notre thèse établit au contraire l'irréductibilité formelle des deux principes: il sera utile de préciser en quel sens.

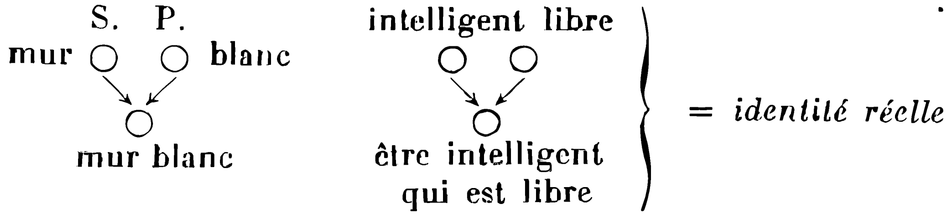
*a*) Ainsi que nous l'avons rappelé plus haut, il faut distinguer dans les jugements une double identité, l'une *formelle* qui se vérifie dans l'ordre des concepts et en vertu de laquelle l'un des termes représente un concept dont le contenu se trouve lui-même représenté par le concept qu'exprime l'autre terme ; l'autre *matérielle* qui se vérifie dans la chose, mais qui suppose une diversité formelle entre les termes du jugement. Ces deux identités se pourraient représenter par le schéma suivant :

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| [1] | S. | | P. | |
| | ○ | ⟶ | ○ | = *identité formelle* |
| | AB | = | A | |

bien. Mais quand il se demande « si ce mot d'intuition abstractive n'a pas induit ses critiques à une fâcheuse méprise et ne risque pas de donner naissance à quelque mythe, à quelque Tarasque épistémologique, si je puis dire, qu'on se procurerait d'autant plus aisément le plaisir de dénoncer et de vaincre qu'elle n'existe qu'en imagination », nous avouons ne plus bien comprendre. Il n'y a aucun plaisir à « dénoncer » ni à « vaincre » ce que l'on croit une erreur chez un frère d'armes qui bataille pour la même cause. Dans l'espèce, s'il y a eu méprise de notre part, le seul responsable en est M. Maritain : champion avéré de la scolastique, il se devait de conserver aux expressions techniques de l'Ecole leur sens propre traditionnel ou alors il devait avertir son lecteur, à peine de tromper fatalement celui-ci. La leçon qui se dégage de l'incident est évidente : l'expression *intuition abstractive* étant équivoque, doit être simplement abandonnée, et reléguée en effet au cabinet des mythes et des Tarasques.

(1) Parmi ceux que nous avons cités, on peut consulter notamment Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 170-179 ; *Le sens commun* [3], p. 158-182 ; Schiffini, *Principia philosophica*, n. 444, II et Liberatore dont Schiffini s'inspire et qu'il cite au même endroit; Willems, *Institutiones* [2], t. I, p. 401, etc., etc.

[2]




J'affirme du concept « mur » qu'il est « blanc », parce que, dans l'intuition sensible, je perçois la réalité « mur blanc » d'un seul regard comme une réalité *une*. De même ceux qui prétendent déduire la liberté de l'intelligence (1) affirmeront de l'être intelligent qu'il est libre, parce que cet être intelligent, s'il n'était pas libre, serait incompréhensible et par conséquent ne serait pas ; s'il *est*, comme on le sait par ailleurs, c'est donc qu'il est réellement libre. Par suite ces deux concepts exprimant des propriétés qui appartiennent au même être et s'identifient dans sa réalité, on pourra rapprocher les deux concepts « intelligent » et « libre » et affirmer leur convenance mutuelle. Mais cette convenance n'en laissera pas moins ces deux propriétés distinctes et hors de la compréhension respective des concepts qui les expriment. S'il est vrai qu'en niant l'une on nierait l'autre, et par le fait même l'être auquel elles appartiennent, ce ne serait pas parce que l'une est, au regard de la connaissance abstraite, *formellement* l'autre, mais parce que l'une a sa *raison d'être* dans l'autre, ce qui est tout différent. — Cela posé, la solution de la difficulté que nous avons abordée se comprend aisément.

*b*) L'irréductibilité que nous affirmons entre nos deux principes premiers n'a lieu que dans l'ordre *abstrait* des concepts, dans l'ordre *discursif*. Nous avons en effet prouvé que le prédicat du principe de raison suffisante n'appartient pas *formellement* à la compréhension du sujet « *ens* » ; d'où suit, comme le montre pertinemment Mgr Laminne (2), que, dans l'ordre de la connaissance discursive et abstraite, il n'y a aucune contradiction *formelle* à énoncer cette proposition : « l'être n'est pas intelligible », ou encore : « un être contingent existe sans être produit par une cause » : « Cela est faux, dit-il, mais non contradictoire ». Tous les arguments qui sont mis en avant par les divers auteurs pour établir qu'il y a là une contradiction, ne sont tous que de pures *pétitions de principe* : le docte écrivain les cite et les réfute d'une manière péremptoire : nous ne pouvons que renvoyer nos lecteurs à cette discussion décisive.

Le principe de raison suffisante exprime sans doute une propriété nécessaire de l'être en ce sens que, si on le niait, l'être *de fait* ne serait pas, ce qui est indubitable. Mais la négation de l'être qui suivrait la négation de la raison suffisante ne suivrait qu'en vertu du principe de raison suffisante lui-même et non en vertu du principe de contradiction : ce qui suffit à écarter toute contradiction formelle.

---

(1) Nous ne prenons nullement à notre compte cette preuve *a priori* de la liberté ; nous la croyons même, si on la propose indépendamment de la conscience de la liberté, tout à fait inefficace pour établir la réalité et le fait du libre arbitre. Mais son processus étant bien connu et facile à comprendre, elle peut servir d'exemple.

(2) *Revue néo-scolastique*, 1912, p. 482.

Aussi bien la raison suffisante n'étant pas identique formellement à l'être, ne peut être affirmée nécessairement de celui-ci qu'en vertu d'une nécessité que n'exprime pas le concept pur de l'être et donc elle le peut sans que l'on recoure dans l'ordre abstrait au principe logique d'identité. On comprend dès lors que sa négation puisse et même doive ne pas violer formellement dans cet ordre le principe d'identité ou de contradiction.

D'où l'on voit la réponse à faire à l'objection « le principe de raison ne se peut nier sans contradiction ». Il y aurait contradiction à le nier dans l'hypothèse de la raison suffisante : il n'y en a pas, si l'on s'en tient au seul stade du principe de contradiction. En effet l'équivalence des *notions* « être » et « avoir sa raison suffisante », « ne pas être » et « ne pas avoir sa raison d'être », nécessaire pour réduire la formule du principe de raison à celle du principe de contradiction, n'est pas donnée en vertu du principe de contradiction, mais en vertu du principe de raison. En d'autres termes, il n'y aurait contradiction formelle à affirmer que « l'être n'a pas de raison suffisante », que si, en vertu du seul principe d'identité, cette dernière formule équivalait *formellement* à cette autre : « l'être n'est pas ». Ce qui n'a pas lieu ici.

*c*) Mais l'irréductibilité abstraite des deux principes n'exclut évidemment pas l'*identité réelle* de l'objet de ces notions dans l'être même, dont ils affirment deux lois essentielles : — et par conséquent dans une connaissance qui saisit l'être autrement que par le pur discours, le contenu des deux concepts exprime une donnée unique, celle-là même qui nous est fournie par l'intuition fondamentale de l'être réel qu'est le moi (Voir Epistémologie). S'il n'y a donc pas d'identité formelle entre les notions « être » et « raison suffisante », nous dirons qu'il y a identité réelle dans l'être. Tout de même que le vrai et le bien sont formellement irréductibles, et cependant s'identifient réellement à l'être dont ils sont des attributs transcendentaux, — ainsi la raison suffisante (qu'il faut d'ailleurs rattacher immédiatement au transcendental *verum*), exprimant une exigence, une nécessité qui appartient en propre à l'être comme tel, s'identifiera réellement avec lui.

2. D'autre part le principe de raison suffisante se rattache indubitablement au principe de contradiction par plus d'un côté :

*a*) En tant qu'énonciable, il doit nécessairement, comme tout jugement, vérifier la loi universelle de non-contradiction : d'où l'affirmation que « tout être a une raison » exclut, au moment où elle est prononcée, l'affirmation que quelque être que ce soit n'en ait pas.

*b*) Celui qui nierait le principe de raison, par le fait *se* contredirait. Tout en le niant, en effet, il ne pourrait pas ne pas l'affirmer d'autre part, car le nier équivaudrait à nier l'intelligibilité de l'être et par suite à nier l'intelligence, ce qui ne se peut (1). En forme, on pourrait exprimer ainsi cette vérité : « Qui principium rationis sufficientis negare conaretur, affirmaret simul intellectum sibi vindicare jus intellegendi (nam in quantum agit, affirmat se posse intellegere : secus non esset intellectus) — et sibi denegaret jus intellegendi, nam principium rationis sufficientis exprimit

(1) Cf. *A travers l'œuvre de M. Ch. Maurras*[3], p. 465, note.

intelligibilitatem rerum. Qui ergo illud negaret, negaret res esse intelligibiles, atque ideo intellectum ens intellegere posse, seu intellectum esse intellectum, quod est impossibile. Hujusmodi negatione ergo sibi contradiceret ». Si la *réduction* à l'absurde par laquelle le P. Garrigou-Lagrange rattache ce principe au principe d'identité (*Dieu*, p. 172 sq.) signifiait simplement ce que nous venons de dire, nous serions pleinement d'accord avec lui ; mais elle a une toute autre visée.

c) Enfin, comme l'a très finement remarqué Fouillée, le principe de raison se rattache au principe d'identité d'une manière très différente, mais non moins étroite, en ce qu'il en est lui-même comme la condition : « Pourquoi affirmons-nous, avec la plus absolue certitude que ce qui est est ? N'est-ce pas parce qu'il n'y a aucune raison pour que ce qui est ne soit pas ? Dire, d'une part qu'une chose est et d'autre part qu'elle n'est pas sous le même rapport, c'est passer de l'affirmation à la négation sans que ce changement ait la moindre raison intelligible, sans que la chose elle-même ait changé. Si donc tout a une raison, vous ne pouvez changer l'affirmation en négation, lorsque toutes les conditions demeurent identiques. C'est le changement d'affirmation en négation sur le même point que Platon reproche tant de fois aux sophistes. « Tu dis toujours les mêmes choses », dit Calliclès à Socrate dans le *Gorgias*. — « Oui, répond Socrate, non seule- « ment les mêmes choses, mais encore sur les mêmes objets ». Platon oppose ainsi l'unité de la vraie science, pour laquelle ce qui est est toujours, tant que les mêmes raisons subsistent, à cette science multiple et changeante des sophistes, qui ne demeure fixée ni dans l'être, ni dans l'intelligible » (1).

3. D'aucuns croient pouvoir ramener le principe de raison suffisante au principe de contradiction en procédant par équivalences conceptuelles, et donc uniquement par voie d'identité. Donnons-en ici un premier exemple, nous en discuterons d'autres en résolvant les objections au § suivant.

Après avoir défini le principe de raison suffisante : « Tout ce qui est a tout ce qui lui est nécessaire pour être, c'est-à-dire possède tout ce sans quoi il ne peut pas être », l'on pose les principes suivants que l'on déclare strictement analytiques et donc exprimant des identités formelles (2) :

« [1] Ce qui est nécessairement, est ; ou encore : ce qui ne peut pas ne pas être est. Ce qui nécessairement n'est pas n'est pas ; ou encore : ce qui ne peut pas être n'est pas.

« [2] Ce qui ne peut pas être sans X n'est pas sans X. Ce qui ne peut pas être sans raison suffisante n'est pas sans raison suffisante.

« [3] Un être n'est pas s'il n'a pas ce sans quoi il ne peut pas être. — Tout être possède ce sans quoi il ne peut pas être.

Cela fait, en substituant la chose définie (raison suffisante) à la définition, on obtient :

« [4] Un être A n'est pas sans raison suffisante.

Un être A a sa raison suffisante.

Tout ce qui est a en soi ou dans un autre ce sans quoi il ne peut être,

(1) Fouillée, *Philosophie de Platon* ², t. IV, p. 8-9. Cf. infra, p. 593.

(2) Cf. M. Nivard, S. J., art. *Responsabilité*, in *Dictionnaire apologétique*, col. 955.

c'est-à-dire tout ce qui lui est nécessaire pour être, c'est-à-dire sa raison suffisante ».

Ce procédé laborieux, en dépit de sa complication, ne réussit pas à masquer le vice logique dont il souffre. Nous n'acceptons, en effet, telles quelles ni la formule du principe de raison qui sert ici de point de départ, ni les équivalences que l'on voudrait nous faire prendre comme régies par le seul principe d'identité.

*a*) La formule : « tout ce qui est a tout ce qui lui est nécessaire pour être, tout ce sans quoi il ne peut pas être, c'est-à-dire sa raison suffisante » est amphibologique. Elle peut simplement exprimer que, ses constituants étant donnés, l'être est, ou au contraire que, ces constituants venant à manquer, l'être n'est pas. Ainsi entendue la formule signifie que la chose est identique à ce qu'elle est ; elle ne dit rien d'autre que le principe d'identité, mais elle ne dit pas du tout le principe de raison suffisante. Pour avoir celui-ci, il faut que s'ajoute au premier point de vue une *notion* d'un principe, d'une source (*id unde*), d'où résulte cette identité, il faut que l'on exprime comme une *loi* universelle, la *nécessité* que ce principe, que cette source (*id unde*) soit donnée, pour que l'être soit. Cette notion et cette loi sont étrangères au principe d'identité, elles constituent essentiellement le principe de raison suffisante. Or, la formule que l'on met en avant pour procéder à la réduction du second principe au premier, peut exprimer aussi bien un point de vue que l'autre. D'où confusion inévitable.

Cette confusion éclate dans les explications dont on accompagne cette formule. « Ce qui est requis, dit-on, pour qu'un être soit, peut être conçu ou intrinsèque à cet être où extrinsèque à lui. D'où le principe pourra s'énoncer d'une manière plus complète : tout ce qui est a en soi ou dans un autre ce qui lui est nécessaire pour être ». Cette disjonction qui fait appel à une raison d'être extérieure n'exprime pas, mais suppose déjà acquis le principe de raison d'être ; elle n'est formulée qu'en s'appuyant sur lui : dans l'espèce, elle constitue donc une pétition de principe manifeste. Mais sans insister sur ce point de vue, si bien mis en lumière par Mgr Laminne, il saute aux yeux que le premier membre de l'alternative est équivoque. Cette raison d'être intrinsèque, comme nous l'avons expliqué plus haut, peut signifier ou l'équivalence entre la chose et l'essence de la chose, ou la cause intrinsèque proprement dite de la chose, ce qui est tout différent. Dire : « il faut que la chose soit donnée pour que l'essence soit », et dire : « il faut que matière et forme soient données pour que l'être matériel soit » n'ont pas du tout le même sens. La première proposition dit que l'être est ce qu'il est ; la seconde marque qu'il est, parce qu'il possède les éléments qui lui permettent d'être (*id unde esse potest*), c'est-à-dire ses constituants nécessaires, éléments ou constituants qui influent d'une manière véritable sur le fait qu'il est et qui dépassent de toute évidence la simple identité *logique*.

Ce qui engendre ici l'équivoque, c'est qu'on peut exprimer l'équivalence absolue ou identité logique de la chose avec elle-même d'où est exclue toute idée dynamique de principe, d'origine, de raison suffisante (*id unde*), par des formules où entrent les mots : « il faut que..., il est nécessaire que... il est impossible que... », sous le couvert desquelles on introduira dans le

principe d'identité ou de non-contradiction une notion toute neuve qui n'y est pas contenue et qui est à proprement parler la raison suffisante. Il est parfois difficile de saisir le moment précis où s'est effectuée l'intrusion ; mais en y regardant de près, on pourra toujours le découvrir.

*b*) Le premier principe, soi-disant régi par le seul principe d'identité d'où l'on part pour établir l'équivalence entre nos deux principes, est le suivant : « Ce qui est nécessairement, est ». Mais on peut déjà se demander si ce principe ne dépasse pas la pure identité. Une notion de raison d'être satisfaite, assurant l'existence de la chose nécessaire, s'y fait jour, qui est tout à fait étrangère à la seule non-contradiction. La vérité ainsi exprimée devra forcément se conformer à l'identité, puisque toute pensée doit être cohérente ; mais s'il y a identité *de droit* entre « être nécessaire » et « exister de fait », en quelque ordre que ce soit, ce ne sera qu'en vertu du principe de raison suffisante. Dans l'hypothèse de ce principe, il y a identité entre « avoir de quoi être », « avoir nécessairement de quoi être » et « être en fait » ; en dehors de cette hypohèse, l'équivalence *logique* n'est pas donnée et nous ne l'admettons pas (1).

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce premier principe, l'équivoque est certaine dans la formule suivante : « Ce qui ne peut pas être sans X, n'est pas sans X". Deux sens sont ici possibles : *ou bien* cette chose n'est pas sans X, c'est-à-dire sans ce qui la constitue par identité, et nous avons un équivalent du principe d'identité, mais alors vous ne pouvez pas sans équivoque remplacer X par la « raison suffisante », et si vous le faites, je nie l'équivalence, ou du moins je réponds *nescio*, en dehors de l'hypothèse du principe de raison suffisante ; — *ou bien* la formule signifie : « cette chose n'est pas sans X, c'est-à-dire sans les principes qui la constituent et d'où elle tire son origine », et nous avons bien l'équivalent du principe de raison, mais alors nous dépassons le principe d'identité. La chose ne peut pas être sans cela, elle n'est pas si elle n'a pas de quoi être : c'est évident ; mais cette identité *objective* et *réelle* dans la chose ne doit pas influencer la recherche de l'identité *logique* des formules, là où il s'agit de ramener *logiquement* (tout le problème présent est là et pas ailleurs) une formule à l'autre. Or c'est ce qui n'a pas lieu dans le cas actuel, à moins de charger indûment une des formules de ce qu'elle ne contient pas.

Inutile de poursuivre cette critique ; nous ne pourrions à propos des autres équivalences proposées que répéter ce que nous venons de dire (2).

---

(1) En poussant à fond cette équivalence, on se verrait acculé logiquement à admettre l'argument ontologique en théodicée. Aussi bien, l'on ne rejette celui-ci d'une manière efficace qu'en appliquant le principe de raison suffisante à la réalité donnée : seul ce procédé nous permettant de conclure que le concept d'être nécessaire, imposé par cette réalité, comme condition positive de son intelligibilité, n'est pas un concept contradictoire et fictif.

(2) Ainsi l'on pourrait établir une discussion toute semblable des pages où le R. P. Kremer, dans un Mémoire sur le *Principe de causalité*, a combattu la position de Mgr Laminne (*Annales de l'Institut supérieur de philosophie*, de Louvain, t. IV, année 1920, p. 245-249). Les confusions sont les mêmes et nous en retrouverons tout l'essentiel plus bas au § des Objections. Pour autant que l'on se place dans l'ordre ontologique *réel*, tout ce que dit l'auteur se peut évidemment tenir ; mais d'un point de vue logique et *formel*, tous ses développements ont été d'avance réfutés par Mgr Laminne.

4. *Conclusion.* En un certain sens, le P. Garrigou-Lagrange et ses semblables d'une part et Mgr Laminne de l'autre ont tous raison. Il faut, comme le veulent les premiers, que la réduction des deux principes à l'unité soit possible : or elle l'est dans la réalité de l'être (1). Mais comme le veut le second, les formules abstraites discursives des deux principes ne peuvent être ramenées l'une à l'autre, et, dans cet ordre de l'analyse et de l'abstraction, elles sont irréductibles.

III. **Sur la cause et le hasard.** — Ceux qui prétendent que l'identité est la seule nécessité intelligible devraient ne pas oublier à quelles extrémités semblable théorie a conduit nombre de philosophes anciens et modernes. Nous citerons seulement quelques-unes des conséquences qui en ont été tirées dans le domaine des causes efficientes et finales.

1. On connaît la thèse de E. Boutroux sur la *Contingence des lois de la nature*, et le principe de causalité. Ces lois, d'après lui, n'impliquent absolument aucune nécessité objective et, en ce sens radical, sont dites contingentes, parce qu'elles sont fondées sur le principe de causalité. En effet, dit-il, ce principe est purement empirique, puisqu'entre la cause et l'effet il y a autre chose que la simple relation d'identité, et que là où il n'y a pas d'identité, pour Boutroux, comme pour la plupart des contemporains, il ne saurait y avoir de nécessité (2). Sur quoi, le P. Lahr-Picard remarque justement : « La raison invoquée par Boutroux serait valable, si l'esprit et les choses n'obéissaient qu'au seul principe d'identité ou de contradiction ; le raisonnement ne pouvant alors conduire légitimement que du même au même, toute synthèse serait nécessairement de l'ordre purement empirique » (3), ce qui est manifestement faux.

2. Un autre exemple des suites qu'entraîne la prétention de ramener toutes les lois de l'être et de la pensée au seul principe d'identité nous est fourni par M. Penjon dans son *Précis de philosophie* : « Il ne peut y avoir, dit-il, aucun rapport entre un être identique à soi-même et un changement qui n'exige une cause que parce qu'il est précisément étranger à la nature absolue et invariable des choses. De cela seul qu'un changement se produit, un autre changement a dû se produire qui le rende possible et ainsi de suite dans une régression indéfinie. Que cette remarque ait une grande portée en ce qu'elle exclue toute hypothèse d'une cause première des changements, nous aurons plus tard l'occasion de le montrer. Bornons-nous à dire que, pour les mêmes raisons, car c'est la même chose en d'autres termes, toute substance est, pour cela seul qu'elle est une substance, incapable de produire aucun changement, d'être cause en aucune manière » (4).

---

(1) Elle se réalise intentionnellement dans l'*intellectus principiorum*, comme nous l'avons déjà dit et l'exposerons à nouveau à l'article suivant.

(2) *De la contingence des lois de la nature*[2], p. 19-28 ; — *De l'idée de loi naturelle*, p. 139-141.

(3) *Cours de philosophie*[24], t. II, p. 406.

(4) *Précis de philosophie*, p. 112. M. Bouyssonie qui avait opposé ce texte de M. Penjon au P. Garrigou-Lagrange, dans la *Revue de philosophie*, 1908, p. 120 n'a pas, que je sache, reçu de réponse. Cette conséquence est cependant liée de la manière la plus étroite à la théorie générale sur le principe d'identité que soutient M. Penjon, à la suite de Spir, et que le P. Garrigou-Lagrange a empruntée à M. Penjon.

Nous aussi, nous aurons plus tard, lorsque nous traiterons des causes, à mettre en lumière la portée de cette remarque, et nous montrerons que, si l'identité est la seule loi d'intelligibilité, toute causalité est, de ce chef, supprimée, et que la création est rendue impossible, voir positivement impossible.

3. Notons simplement ici, par provision, la tendance indubitable de beaucoup d'esprits à tout ramener à l'identique. « Nous avons expliqué le phénomène, le changement, — écrit M. Meyerson, commentant un mot de Bossuet sur les feuilles et les fleurs qui *s'expliquent*, —. en déduisant le conséquent de l'antécédent, en montrant que le conséquent est nécessairement tel qu'il a été, ne *pouvait pas* être différent de ce qu'il a été, parce qu'il se trouvait déjà implicitement contenu dans cet antécédent. Il n'a fait que s'expliquer, se déplier, mais c'est cette unique circonstance du dépliement qui fait toute la différence entre cet antécédent et ce conséquent ; pour tout le reste, il n'y a rien de changé, rien de créé, rien de détruit, les choses sont restées dans l'état où elles étaient. Et c'est évidemment dans le fait d'avoir pu montrer cela, d'avoir pu réduire le changement frappant, mais purement apparent, à une identité sous-jacente et réelle, que le sentiment de la satisfaction que nous fait éprouver l'explication a sa source. Quoi d'étonnant à cela ? Rappelons-nous la déclaration de Riemann : « Nous ne cherchons une cause que parce qu'il y a changement ». Donc le moyen le meilleur (en réalité le seul moyen) *consistera à montrer que le changement n'existe pas*... Leibniz est le premier à avoir exprimé nettement ce fait indubitable que l'identité constitue l'idéal de toute pensée rationnelle. Il ne se lasse pas d'insister sur cette proposition fondamentale que « dans les « vérités nécessaires a lieu la démonstration ou réduction à des vérités « identiques » (1). Cependant implicitement cette vérité que seul l'identique est réellement conforme aux exigences de notre raison se trouvait déjà contenue dans la conception éléate du monde sensible. En effet si, chez Parménide, ce monde apparaît sous les espèces d'une sphère, semblable en toutes ses parties et immobile, c'est-à-dire sans diversité dans le temps et l'espace, c'est qu'un tel monde, seul, nous semblerait rationnel » (2). Plus loin le même auteur revient sur la théorie de Leibniz : « Leibniz nous l'a dit, les vérités nécessaires doivent pouvoir se réduire à des vérités identiques. C'est donc que nous pouvons démontrer que le conséquent est identique à l'antécédent — sauf bien entendu certaines particularités qui l'en distingueront, mais que nous déclarerons négligeables. En d'autres termes, il doit y avoir, si un phénomène doit paraître expliqué, rationnel, égalité entre la cause et l'effet. C'est là ce que Leibniz a clairement aperçu et formulé avec toute la clarté désirable. Il déclare que « l'effet intégral peut reproduire la cause entière ou son semblable », et que « l'effet entier est toujours équivalent à sa cause pleine » ; et cet énoncé lui paraît à tel

---

(1) *De calculo philosophico*, inter opera philos., edit. Erdmann, p. 83. — Cf. *Opuscules et fragments inédits*, édit. Couturat, p. 17, 518, etc... — M. Rougier, *Les paralogismes du rationalisme*, p. 184-187 donne d'autres textes non moins caractéristiques de cette théorie de Leibniz, à propos des axiomes et de leur preuve.

(2) Meyerson, *Explication dans les sciences*, t. I, p. 127-128.

point évident qu'il s'en sert pour une démonstration par l'absurde : « Il s'ensuivrait, — écrit-il en voulant démontrer qu'une proposition est erronée, — que la cause ne pourrait être restituée en entier, ni substituée à son effet, ce qui, on le comprend aisément, est entièrement contraire aux habitudes de la nature et aux raisons des choses » (1).

Il faut bien avouer que ces vues inspirent tous les efforts de la science moderne. C'est au nom du principe de l'identité de l'effet avec la cause que l'on déclarera inintelligible l'action transitive et toute causalité vraie impliquant un nouveauté quelconque ; au nom de ce principe que l'on réduira le changement à une fonction spatiale, que l'on affirmera l'unité de la matière, que l'on ramènera celle-ci à l'espace et que l'on posera cet autre principe « rien ne se crée, rien ne se perd, tout persiste ». — « La forme essentielle de notre science nous apparaît comme modelée surtout par le souci de l'explication du changeant par le persistant. C'est pour obéir à cette tendance irrésistible que nous cherchons la raison suffisante du phénomène et le principe de raison suffisante n'est donc qu'une forme du processus d'identification. Il est, par l'identification de l'antécédent et du conséquent, l'application de ce processus à la marche des phénomènes dans le temps » (2). D'où cette conclusion, énorme, mais logique : « Il est impossible d'en douter, la diversité dans l'espace constitue pour nous une énigme, un sujet d'étonnement, d'essence sinon identique, du moins très semblable à celui que nous découvrons dans la diversité dans le temps ; et dès lors... le but vers lequel tendent explications et théories consiste réellement à remplacer ce monde infiniment divers qui nous entoure par de l'identique dans le temps et dans l'espace, lequel évidemment ne peut être que l'espace lui-même » (3). — Et M. Milhaud de résumer ainsi cette théorie : « De par le principe causal il doit y avoir égalité entre les causes et les effets, c'est-à-dire que les propriétés primitives, plus le changement des conditions doivent égaler les propriétés transformées. Le principe de causalité n'est que le principe d'identité appliqué à l'existence des objets dans le temps » (4).

4. Nous avons peine après cela à comprendre l'obstination que mettent

(1) Meyerson, *Ibid.*, p. 149.

(2) *Ibid.*, p. 170. Cf. p. 151, 176-177 et 179.

(3) *Ibid.*, p. 180. — Cf. du même auteur *Identité et réalité*, surtout c. I et c. IX.

(4) *Revue du Mois*, 1912, t. III, p. 543. Si une telle affirmation était énoncée dans le seul ordre scientifique, nous n'aurions évidemment rien à lui objecter ; la science comme telle n'ayant à s'occuper que du phénomène et de ses conditions, doit être satisfaite lorsqu'elle a fourni dans l'antécédent tout ce qui conditionne le conséquent et que, du point de vue quantitatif (mouvement, énergie...), elle a pu constater identité entre les deux. Mais dans cette perspective, tout ce qui est qualité, vie, changement formel... se trouve complètement résorbé ; le côté philosophique de la question n'est pas même entrevu ni soupçonné, ce qui n'empêche pas ces auteurs de présenter leur explication comme vraiment philosophique. — W. James, dans son *Introduction à la philosophie*, p. 251, expose cette théorie purement déductive et logique, qui a incontestablement les préférences des savants et conclut ainsi : « aucune raison, aucune activité dans le sens d'agent n'a de place dans ce monde de la logique scientifique qui, comparé avec l'univers du sens commun est si abstrait et si fantomatique qu'il mérite bien le nom que lui donne M. Bradley, de « *ballet irréel de catégories fantômes* » (p. 255).

tant de scolastiques modernes à tout ramener au principe d'identité et comment ils ne voient pas, à la lumière des théories scientifiques actuelles presque sans exception, que l'identité entendue au sens strict, aussi bien dans l'ordre logique que dans l'ordre réel, doit conduire à l'immobile et à l'*un* du monisme. Sans doute, pour éviter cet écueil redoutable, tous disent, et nous aussi avec eux, que l'effet est *virtuellement* contenu dans la cause. Mais que signifie cette explication sinon que l'effet n'était pas tel quel dans la cause, que quelque chose de *nouveau* s'est produit entre la cause et lui, que la cause à laquelle on ajoute l'effet dit quelque chose de plus que la cause sans l'effet, bref qu'il n'y a pas d'identité entre les deux termes ? Non seulement on ne peut les identifier, mais il faut les opposer et c'est un axiome en scolastique que l'effet est réellement distinct de la cause ! Les unir dans un même principe pour marquer entre eux une relation de dépendance, quelque nécessaire que soit celle-ci, ne saurait dès lors exprimer une identité formelle quelconque: ce sera précisément une synthèse. « Tout ce qui commence d'exister a une cause », dit le principe causal : la cause qui agit et qui produit l'effet est ce qu'elle est, mais n'est pas l'effet et la relation qui l'unit à l'effet par suite de cette production *s'ajoute* à la cause en tant que telle. De même l'être qui commence d'exister sous l'influence de la cause est ce qu'il est ; le fait qu'il reçoit d'un autre tout ce qu'il est, et qu'il se trouve sous sa dépendance est sans doute conditionné par l'action de l'agent, mais il ne fait pas que l'effet soit une partie de l'agent et n'entraîne pas davantage que la cause entre le moindrement dans sa constitution réelle non plus que dans sa définition métaphysique. Entre les deux termes du principe, toute identité, dès là qu'on les suppose réellement distincts, est donc impossible ; aucune analyse de l'un ne fournira l'autre, aucune réduction à l'identique ne sera concevable. Quiconque prétendrait à cette réduction n'évitera pas l'erreur de Leibniz et des scientifiques modernes, erreur aussi vieille que l'histoire de la pensée philosophique et renouvelée des Eléates : il devra admettre l'égalité entre les causes et les effets et donc finalement niera tout changement ; en énonçant le principe de causalité, il ne dira rien du tout.

5. Si l'on veut une application pratique de la distinction des deux principes de contradiction et de raison suffisante, dans l'ordre des causes finales, la théodicée va nous la fournir.

*a*) L'on connaît l'objection classique élevée par les positivistes contre l'argument tiré de l'ordre et des causes finales en faveur de l'existence de Dieu. Prenez le nombre de lettres de l'alphabet que contient l'Iliade, mêlez-les dans un sac et tirez-les une à une : il ne répugne pas, il n'est pas impossible qu'elles retombent en formant d'emblée l'épopée homérique. De même pour l'ordre actuel du monde ; il est réel et donc il était possible. Or il ne répugne pas, il n'est pas impossible que, les éléments étant donnés, cet ordre que nous constatons soit un simple résultat de rencontres ménagées par le seul hasard. Avec un *nombre* suffisamment *grand* d'expériences, toute combinaison possible finit par arriver. « La nature, écrit Rougier, dispose de l'infini du temps et récupère toujours l'énergie qu'elle engage dans ses différentes transformations. Par la folle prodigalité de ses mises, qu'autorise son inépuisable richesse, elle peut sans définitive ban-

queroute, réaliser des réussites exceptionnelles, amenées en vertu des lois du hasard par d'innombrables défaites ». Et un peu plus loin, le même auteur dit encore : « L'extrême complexité intestine des systèmes que nous considérons comme les plus simples, tels que l'atome et la molécule, et les lois du hasard permettent d'expliquer que, du désordre individuel d'un grand nombre d'éléments, puisse naître l'ordre statique de l'effet d'ensemble qu'ils manifestent à une échelle de grandeur supérieure. C'est ainsi que de la confusion d'un chaos peut naître la belle ordonnance d'un Cosmos. La science moderne nous conduit ainsi à substituer à l'antique principe de l'éminence de la cause, le principe moderne : soit de la suréminence de certains effets individuels privilégiés, due à des réussites de hasard, soit de la suréminence des effets d'ensemble, vis-à-vis de leurs causes individuelles, dues à la loi des grands nombres » (1).

Le mythe « du miracle des singes dactylographes », imaginé par M. Borel dans son livre sur *le Hasard* et qui est devenu classique, illustre la même difficulté (2), encore que l'auteur, — ce n'est que justice de le noter, — n'en tire nullement pour son compte sur l'ordre et la finalité les conséquences que nous venons d'entendre énoncer par M. Rougier : « Si l'on nous assure qu'une bande de singes en pianotant sur un certain nombre de machines à écrire, a composé d'un bout à l'autre le volume *le Hasard* de M. Borel, nous serons certains que ce n'est pas vrai et cependant ce n'est pas impossible... Il est probable et même certain que ces « miracles » ne se produiront pas, ce degré de probabilité sera pour tout homme sensé confondu avec la certitude, cependant cette certitude n'a pas la valeur absolue qu'un philosophe déterministe doit attribuer à son déterminisme ». D'où un scientiste, à la manière de M. Rougier, conclura immédiatement qu'il n'y a pas de certitude absolue que l'ordre, tel que nous le pouvons constater n'est pas le fruit du hasard : c'est hautement improbable, mais ce n'est pas impossible.

*b*) En vertu du principe non pas d'identité, mais de raison suffisante, on ne saurait faire appel comme le veut M. Rougier, dans le cas de l'ordre du monde aux lois du hasard appliquées aux lettres de l'alphabet que contient l'Iliade et qui, en sortant du sac formeraient d'emblée en retombant l'épopée homérique : la loi des grands nombres ne saurait permettre de conclure que telle combinaison possible finira par arriver si la prodigalité des mises est suffisante et le temps dont on dispose *infini*.

Nous sommes prêts à concéder simplement que la première hypothèse n'est pas absurde et qu'elle reste *possible*, dès là que les conditions nombreuses et déterminées que requièrent les mathématiciens pour fonder le calcul des probabilités seront supposées vérifiées (3).

---

(1) *Les paralogismes du rationalisme*, p. 352-354.

(2) Ce mythe a été clairement exposé au grand public par M. Bonnier dans la *Revue hebdomadaire* du 23 mai 1914, p. 542.

(3) Il ne nous appartient évidemment pas de les énoncer ici : sans parler de l'ouvrage déjà ancien mais toujours très intéressant, de Bertrand, *Calcul des probabilités*, on les trouvera au complet dans E. Borel, *Eléments de la théorie des probabilités* (1924), et Y. Keynes, *A treatise on probability*, 1921 (Macmillan).

Quoi qu'il en soit de cette probabilité et des conditions qui pourraient la définir, il faut tenir pour certain qu'entre les deux cas envisagés aucune parité ne saurait être établie. Aussi bien, le calcul des probabilités porte sur des réalités existantes et s'applique uniquement à des phénomènes qui, eux, supposent des natures réelles, concrètes et déjà complètement déterminées, bien loin de les créer ou de rendre compte de leurs déterminations. Or c'est la réalité et la détermination essentielle de ces natures, pour autant qu'elles doivent agir de telle manière et non de telle autre, que l'on doit expliquer avant tout lorsqu'on veut expliquer l'ordre du monde. Il faudra donc, si l'on cherche à le rendre intelligible, dire pourquoi ces êtres ont telle nature déterminée, montrer d'où ils viennent et aller quérir dans ces mêmes êtres, la raison prochaine des relations constantes et ordonnées qui se manifestent entre eux. La simple non-contradiction des notes de leur essence, comme la simple non-contradiction des relations qui constituent l'ordre existant, expliqueront la possibilité *abstraite* (1) des uns et des autres, mais seront impuissants à dire pourquoi par exemple, les activités diverses et multiples des éléments très variés qui constituent le vivant concourent constamment et jusqu'à sa mort à la production de phénomènes simples, d'opérations unes et multiples qui manifestement tendent toutes au bien du vivant ; bref la simple non-contradiction n'explique en rien la finalité intrinsèque du vivant, ni de qui il tient cette orientation essentielle qui le définit. Répondre ici, comme le fait quelque part M. Rougier, qu'il n'y a pas à chercher cette raison n'est qu'une misérable défaite, ou plutôt un aveu significatif.

c) Recourir aux « réussites de hasard » et à la loi des grands nombres pour expliquer soit les effets individuels, privilégiés en dehors d'une raison suffisante, non seulement intrinsèque, mais extrinsèque, soit bien plus encore la « suréminence des effets d'ensemble vis-à-vis de leurs causes individuelles » est évidemment un leurre. Cette loi, on le sait, établie par J. Bernoulli et développée par Clausius et Maxwell revient à ceci : « Considérant non pas le mouvement des individus, mais le mouvement des *masses*, le développement d'un ensemble déterminé et considérable d'individus se poursuit à chaque instant d'une façon telle que l'événement qui se produit est celui qui possède la plus grande probabilité » (2). Nous laissons à d'autres compétences le soin d'établir mathématiquement que l'application de cette loi des grands nombres à l'ordre du monde est absolument indue et implique une grave erreur scientifique. Une simple remar-

(1) P. Janet, *Causes finales*, p. 437 (éd. de 1876) a sous une autre forme développé un point de vue très semblable et montré parfaitement la différence entre une possibilité *logique* et la possibilité *réelle*.

(2) Charlier, *La loi des grands nombres*, dans *Scientia*, déc. 1921, p. 436. Peut-être l'expression la plus heureuse de cette loi est-elle encore cette formule bien connue de Laplace : « Les phénomènes qui semblent le plus dépendre du hasard présentent en se multipliant une tendance à se rapprocher sans cesse de rapports fixes : de manière que, si l'on conçoit de part et d'autre de chacun de ces rapports, un intervalle aussi petit que l'on voudra, la probabilité que le résultat moyen des observations tombe dans cet intervalle finira par ne différer de la certitude que d'une quantité au-dessous de toute grandeur assignable ».

que nous suffira ici. Pareille norme peut avoir un sens une fois constitué l'être vivant, ou l'être inanimé ; sur leur constitution même elle ne nous apprend rien et, comme le dit fort justement M. Soddy, « la raison pour laquelle certains atomes sont stables et d'autres non, est un mystère que nous n'avons pas encore commencé à percer » (1).

A bien plus forte raison en sera-t-il ainsi de l'ordre du monde, si l'on s'avisait de lui appliquer le mythe Borélien. Tannery y avait répondu à l'avance : « Donnez-moi de la matière et du mouvement, a-t-on dit, et je ferai le monde. Il aurait fallu dire : « donnez-moi la matière telle qu'elle est », en d'autres termes, donnez-moi le monde tel qu'il est. Nul doute alors qu'il ne soit aisé de le reconstruire » (2). Et en effet « la matière telle qu'elle est », c'est une matière déjà toute préparée, soumise à des lois parfaitement déterminées, qui ne doivent ni ne laissent rien au hasard, susceptible de constituer un ordre défini et stable ; ce n'est pas une matière composée d'éléments rigides, sortant du chaos à la manière d'un jeu de puzzle et en qui l'on chercherait en vain une raison intelligible d'organisation vraie. Dans nombre de cas, la continuité, la coordination, la prévoyance, la souplesse d'adaptation aux conditions diverses pour obtenir un même résultat... exigent — principe de raison suffisante — un principe d'unité dynamique visant un but nettement discernable et tendant à réaliser une idée : le principe de raison suffisante contraint de toute nécessité à admettre une fin et partant l'intervention d'une intelligence.

Aussi sommes-nous *absolument* certains que cet ordre ne peut pas *être* sans un ordonnateur souverain qui lui est transcendant. Pourquoi ? Parce que les résultats dépassent manifestement leur cause ; parce que là où apparaît une intention, une pensée *une*, *continue; constante* et qui dure, au travers de vicissitudes incessantes et de conditions très diverses, là nécessairement une raison suffisante de cette continuité et de cette action intelligente doit être assignée, ou du moins doit exister ; parce que de tels résultats exigent une explication, un principe proportionné qui rende compte de ce qu'ils sont ; parce que le hasard étant par essence la négation, le refus de toute explication, peut bien être une fin de non-recevoir, un aveu d'impuissance, mais de ce chef précisément il laissera la question intacte et ne résoudra rien. La nature des résultats envisagés étant ce qu'elle est, ces mêmes résultats, si on les attribue au hasard, devraient être déclarés inintelligibles positivement et donc ils ne seraient pas. Il n'y a pas seulement à être absurde ce qui est contradictoire : est également et aussi certainement absurde ce qui n'a pas de raison suffisante (3).

---

(1) Soddy, *Le radium*, p. 245, Paris, Alcan, 1919.

(2) *Science et philosophie*, p. 6.

(3) Cette réponse d'ordre général aux difficultés soulevées par M. Rougier est sans aucun doute inefficace dans le plan qui est le sien et qui n'admet ni la finalité, ni le principe de raison suffisante. Il faudra donc justifier ceux-ci par ailleurs et recourir à d'autres arguments si l'on veut atteindre cet auteur sur son propre terrain pour montrer l'absurdité de ses conclusions. La chose n'est du reste pas si difficile, comme l'a très bien établi le P. Rolland-Gosselin, O. P., dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* d'avril 1921, p. 240. Après avoir cité la phrase sur la « folle prodigalité » des mises de la nature, que l'on a lue plus haut, l'auteur con-

## OBJECTIONES

**Obj. 1a.** — Alia principia possint aliquo modo ad principium contradictionis reduci et ex eo explicari. Sic, principium rationis sufficientis. Posset enim esse aliquid sine ratione, si quid posset simul esse nihil et non nihil. Esse enim est idem quod « non esse nihil », et « sine ratione » idem significat quod esse sine ratione entis, i. e. « esse nihil » (1).

Resp. — *Dist. ant.:* « aliquo modo », h. e. indirecte, sensu supra indicato in Art. præcedenti, *conc.;* per reductionem quocumque modo directam et formalem, *nego.*

ad prob. 1m : « Posset enim esse aliquid sine ratione, si quid... » : si termini supponuntur æquivalentes, *conc.*, sed tunc nego suppositum, nam est tota quæstio et manifeste petitur principium ; — si non supponuntur a priori æquivalentes, *nego :* et tunc dico eos numquam posse probari formaliter æquivalentes.

ad prob. 2m : « sine ratione idem significat... » *dist.:* vi ipsius principii rationis, *conc.*, sed tunc remanet irreductibilitas ; vi solius principii contradictionis. *nego* (2). — Cf. supra.

**Obj. 2a.** — « Il est absolument impossible que ce qui est absolument nécessaire ne soit pas. Or le principe métaphysique de raison d'être n'est pas seulement d'une nécessité hypothétique comme les lois physiques, mais d'une nécessité absolue. Donc la négation de ce principe implique une impossibilité absolue ou une absurdité, car il n'y a d'absolument impossible que l'absurde » (3).

Resp. — *a) Concedo totum ;* sed quid ad rem, si datur duplex impossibilitas, quarum alia procedit a principio contradictionis, alia vero a principio irreductibili rationis sufficientis ?

*b)* « Est absolute impossibile ».... *dist.:* h. e. sive contradictorium sive positive inintelligibile, *conc.*, contradictorium tantum, *subd.:* si a priori identificatur impossibile vel absurdum cum contradictorio, *conc.* sed *nego* suppositum, cum hoc præcise sit in quæstione ; si non identificantur a priori, *nego.* — *Conc. min.* — *Par. dist. cons.:* « implique une impossibilité absolue... » quæ consequatur contradictionem, *nego*, quæ consequatur inintelligibilitatem vi principii rationis, *concedo.*

Ad *rat. addit.:* « il n'y a d'impossible que l'absurde », h. e. formaliter contradictorium, *dist.:* si identificatur a priori absurdum et contradictorium *conc.*, secus, *nego.*

---

clut très élégamment : « M. Rougier ne s'est pas aperçu qu'au moment même où il tente d'expliquer le plus par le moins, c'est-à-dire la finalité par le hasard, il supprime la finalité, afin que, précisément, réduite au *moins*, c'est-à-dire à une simple combinaison entre autres également possibles, elle sorte du *plus*, à savoir la richesse inépuisable de la nature ». Mais la discussion détaillée de ces objections ne saurait trouver place ici, elle appartient de droit au traité des causes et de l'ordre ou encore à la théodicée..

(1) Willems, *Inst. philos.* [2], t. I, p. 401.

(2) Il faut en dire autant du raisonnement suivant : « Dire, *ce qui est n'a pas ce par quoi il est, ce qu'il faut pour être*, c'est identifier ce qui est avec ce qui n'est pas » (Garrigou-Lagrange, *Le sens commun* [3], p. 174). Une telle affirmation ne vaut que si vous identifiez vous-même : « ne pas avoir ce qu'il faut pour être » avec « ce qui n'est pas ». Mais en vertu de quel principe faites-vous pareille identification ? C'est toujours le même cercle : on commence par supposer la nécessité d'une raison d'être pour tout ce qui est et l'on triomphe, à la fin du raisonnement, d'y trouver ce que l'on y a d'abord mis ! Impossible de ne pas se rappeler ici le mot du géomètre Lambert dans une lettre à Kant de février 1766 à propos de Wolf : « Er nahm nominal-Definitionen gratis an, und schob oder versteckte, ohne es zu merken, alle Schwierigkeit in dieselben. Il part gratuitement de définitions nominales et il y fourre ou y cache, sans le remarquer, toute difficulté » (Cité dans Rougier, *loc. cit.*, p. 181). — Nous répondrions de façon identique à M. Maritain, qui, dans ses *Réflexions sur l'Intelligence*, p. 47, raisonne exactement comme le P. Garrigou-Lagrange.

(3) Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 175.

Nous concédons absolument que la négation du principe de raison suffisante conduit à une absurdité ; mais celle-ci résulte de la négation du principe de raison suffisante et non de celle du principe de contradiction. Sans doute si l'on suppose qu'il n'y a d'absurde et d'impossible que ce qui est formellement contradictoire, l'objection est décisive ; mais la question est précisément de savoir si l'absurdité et l'impossibilité viennent uniquement de la contradiction formelle et si elle ne pourrait pas venir de la négation d'un autre principe premier. Or c'est ce dont l'auteur cité ne paraît pas se douter.

**Instant** *a) :* « Nier le principe de raison d'être, c'est affirmer que le contingent, qui est sans exister par soi peut être incausé ou inconditionné. Or ce qui est incausé ou inconditionné est par soi. Donc l'être contingent incausé serait en même temps par soi et non par soi, ce qui est absurde » (1).

Resp. : Tout cela est parfaitement vrai et l'on ne peut que souscrire à cette argumentation. Mais la question en litige n'a pas avancé pour autant d'une ligne. La mineure : « ce qui est incausé ou inconditionné est par soi », suppose le principe de raison suffisante et que tout ce qui est ou causé, ou incausé doit avoir une cause ou une raison. L'absurdité de la conclusion, — qui ne saurait être contestée par aucun esprit en possession de lui-même, — résulte dès lors tout entière de la nécessité du principe de raison préalablement ou implicitement reconnue.

**Instant** *b) :* « Ce qui n'est *ni par soi positivement*, *ni par un autre* est non seulement inintelligible, mais absurde et impossible et ne peut se distinguer du néant » (2).

Resp. : La réponse est la même : la proposition incriminée est bien en effet inintelligible, absurde et impossible, mais d'une inintelligibilité, absurdité et impossibilité qui relève du principe de raison et non du principe de contradiction.

**Instant** *c) :* « Une chose ne peut exister actuellement sans avoir un rapport actuel à l'existence. Or le contingent incausé ne pourrait avoir aucun rapport actuel à l'existence. En effet par hypothèse, il n'est ni par soi, ni par un autre ; il ne peut donc avoir ni par soi ni par un autre ce rapport à l'existence : ce rapport sans aucun fondement est impossible » (3).

Resp. : C'est toujours la même confusion : ce rapport sans aucun fondement est en effet impossible et absurde, parce que, *en vertu du principe de raison*, tout rapport doit avoir un fondement ; n'y en ayant pas, il doit être déclaré inintelligible positivement, ce qui revient à dire qu'il n'est pas et ne saurait se distinguer du néant.

**Instant** *d) :* « Un rapport de convenance suppose nécessairement deux termes qui ont quelque chose par où ils se conviennent. Or ici l'existence actuelle et l'être contingent incausé n'ont rien par où ils se conviennent, puisque, par définition, le contingent incausé n'existe ni par soi, ni par un autre, il n'a donc rien par où l'existence puisse lui convenir. Ce rapport de convenance n'est donc pas seulement inintelligible, mais absurde : il serait le rapport de convenance de termes qui ne se conviennent pas, qui n'ont rien par où ils se conviennent » (4).

Resp. : Je concède la majeure, mais je distingue la mineure : ils n'ont rien par où ils se conviennent en vertu du principe de contradiction, *nego*, en vertu du principe de raison, *concedo*. Quant à la preuve de la mineure, je la distingue de même : il est parfaitement vrai que le contingent incausé n'existe ni par soi, ni par un autre ; mais il ne s'ensuit pas, en vertu du seul principe de contradiction, qu'il ne puisse pas exister du tout. Cette conséquence résulte du principe de raison qui pose que, pour exister, il faut avoir une raison et que, cette raison, si l'être ne l'a pas en soi, il devra nécessairement l'avoir dans un autre.

Inutile de poursuivre cette critique. Dans tous les arguments semblables, on pourra constater qu'à un moment ou à l'autre a été introduit subrepticement le principe de raison : quoi d'étonnant alors qu'au terme de l'argumentation l'on ramène les deux principes l'un à l'autre ! (5).

---

(1) *Ibid.*, p. 175.

(2) *Ibid.*, p. 176.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, p. 177.

(5) F. Chovet, dans la *Revue de philosophie*, t. XIII, 1908, p. 269, fait une confusion toute semblable sous les yeux mêmes du lecteur. Cet exemple montre mieux que

**Obj. 3a.** — Cum diversitas conceptuum non possit fundare eorum *unionem*, *tunc*, data ex thesi hac diversitate, necessario aliunde desumendum erit principium objectivum unionis. Atqui experientia interna entis absoluti in apprehensione τοῦ Ego, ad quam appellatur, tale non potest esse principium objectivum : non habemus enim experientiam naturæ profundæ, secus simplicitatem mentis intuitive cognosceremus, quod non est. Unde sequitur nos affirmare connexionem cæco modo et principium rationis, eo modo quod illud explicamus, non habere valorem nisi subjectivum.

Resp. — *Nego minorem*, quatenus supponit hanc experientiam necessario debere in casu suppeditare principium objectivum *distinctum* : sufficit enim ut in actu directo hanc identitatem *confuse* apprehendamus et postea reflexio eam magis distincte manifestet. — Ad rationem additam concedimus pariter nos non habere experientiam *distinctam* naturæ profundæ : quod quidem necessario consequitur hanc naturam quæ est composita ex materia et forma. Unde nil mirum si distincte simplicitatem mentis nostræ non intuemur : hanc non possemus sic intueri, nisi mens esset principium seu ens *ut quod* stricto sensu, non vero principium informans *ut quo*. Sed hæc omnia minime impediunt quominus intuitionem directam, etsi confusam, realitatis τοῦ Ego habeamus : hujusmodi autem intuitio per conscientiam modo absolute certo datur, ut alibi probatur (1).

**Obj. 4a.** — Affirmanda erit identitas non tantum realis sed conceptualis inter subjectum et prædicatum principii rationis, si semel datur formula ejus quæ sit formaliter identica. *Atqui* datur sic :

« Quod est necessarium ut sit aliquid (seu ratio sufficiens alicujus) est suppositum sine quo hoc non est. Atqui suppositum sine quo hoc non est est id quod necessario supponitur si hoc est. Ergo quod est necessarium ut sit aliquid (seu ratio ejus sufficiens) est id quod necessario supponitur si hoc est ».

Vel sola major, vel conclusio potest præbere formulam principii rationis sufficientis. Porro utraque est formaliter identica.

Resp. — Negandum omnino esse sive Majorem, sive conclusionem syllogismi quo declaratur minor ratiocinii posse exprimere veritatem principii rationis. Cujus ratio est evidens : nam hoc principium est de *ente ut sic* ; porro neque Major, neque conclusio est de ente ut sic, sed si sensus earum terminorum rite inspicitur, nihil aliud dicunt præter hoc : « ratio sufficiens alicujus est ratio sufficiens ejus », quod sane est formaliter identicum, sed nullius est usus neque de ente ut sic quicquam affirmat, nec ullo modo est principium rationis. Unde argumentatio nihil est ad rem.

**Obj. 5a.** — Quæ dicit thesis fortasse valent in Lovaniensi theoria de veritate secundum quam judicium est adæquatio intellectus cum intellectu et ita quidem ut hæc adæquatio, quæ sit inter intellectum et rem non prout est in se, sed prout est in intellectu, stricte requiratur ad veritatem formaliter constituendam. Sed hæc admitti nequeunt in sententia veriore antiquorum secundum quam judicium est conformitas intellectus cum re prout est a parte rei, — quæ quidem sententia sola est quæ subjectivismum Kantianum præcludere possit.

Resp. — Omissa majore, *nego* prorsus *minorem*. — Sententiam veterum de veritate reapse propugnamus ; sed contendimus nostram solutionem ei minime adversari. Etenim secundum hanc veterum sententiam, *analysis* conceptus subjecti non suppeditat rem totam et adæquate pro qua supponit, sed tantum objectum formale quod repræsentat, seu melius rationem objectivam quam a re abstrahit et sub qua per conceptum res repræsentatur. Ceterum in judicio potest dari æquivalentia formalis inter conceptum objectivum prædicati et conceptum objectivum subjecti ; sed potest etiam dari sola æquivalentia materialis inter utrumque, ita ut identitas sit in *re* ipsa pro qua supponit conceptus objectivus subjecti (1).

---

tout avec combien de raison M. Bouyssonie disait qu' « on ne trouve le principe de raison suffisante dans le principe d'identité que si on l'y introduit inconsciemment ». — Le raisonnement par lequel le Cal Mercier essaie de prouver contre Kant que le principe de causalité est analytique (*Critériologie générale* •, n. 118, III, p. 265) nous semble bien présenter le même défaut.

(1) Cf. *Essai critique sur l'hylémorphisme*, p. 316-320.

(2) Cf. quæ supra diximus de *identitate in judicio*, p. 493.

**Obj. 6a.** — « Primum principium indemónstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis : et super hoc principia omnia alia fundantur » (1). Ex quibus verbis S. Doctoris, aperte concluditur solum principium contradictionis esse primum et omnia alia ad illud reduci.

Respondet DD. Laminne : « Si l'on nie le principe de contradiction, aucune affirmation ni négation n'a plus de valeur ni de sens. Il ne suit pas de là que tous les principes reposent sur le principe de contradiction de manière que les nier serait nier le principe de contradiction. A première vue, S. Thomas semble l'affirmer : « Il n'arrive pas, dit-il, que quelqu'un mente intérieurement en jugeant « que la même chose est et n'est pas en même temps. C'est pourquoi toutes les « démonstrations réduisent leurs propositions à cette proposition comme à une « conviction commune à tous... et ainsi... il est évident que ce principe ne suppose « aucune condition » (2). Cette remarque qui est vraie en général, lorsqu'il s'agit de démonstrations en matière nécessaire, sert ici à démontrer non pas que le principe de contradiction est le premier principe, mais seulement qu'il n'est nié par personne. Pour cela, il n'est pas nécessaire que l'observation de S. Thomas ait une portée absolument générale. Elle ne signifie donc pas que toute démonstration peut se faire par réduction à l'absurde ni surtout qu'absolument tous les principes doivent se prouver de cette façon » (3). — Ainsi que nous l'avons dit plus haut, tout jugement, quel qu'il soit, — le principe de raison suffisante comme les autres, — relève, en tant que jugement, du principe de contradiction : et dans ce sens il est très vrai que « super hoc principio omnia alia fundantur ». S. Thomas ici n'en dit pas davantage. Nous concédons d'ailleurs sans peine que l'Angélique Docteur n'a pas envisagé le problème de l'irréductibilité des principes premiers au point de vue auquel se placent les modernes : ce n'est pas une « raison suffisante » pour prétendre qu'il s'oppose à eux et les contredit sur ce point.

**Obj. 7a.** — Illud principium non est absolute primum quod ab alio dependet. Atqui ex concessis principium rationis dependet a principio contradictionis.

Resp. — *Dist. maj. :* quod ab alio dependet indirecte tamquam a conditione ut sit judicium in genere, *nego*, directe tamquam a conditione ut sit *tale* judicium talis vel talis speciei, aut talem veritatem exprimat, *concedo. Contrad. min.*

**Instant.** Atqui si principium rationis pendet a principio contradictionis tamquam a conditione, jam non potest dici primum titulo proprio ex dictis supra.

Resp. : *Dist. :* tamquam a conditione quæ limitet ens illudque restringat (4), *conc.* sed *nego* suppositum ; tamquam a conditione formali ut sit judicium, *nego*, vel *subd.:* non potest dici primum sub hoc respectu generalissimo, *conc.*, non potest dici primum titulo proprio, *nego*.

**Obj. 8a.** — Principium rationis sufficientis implicat necessitatem intelligibilem. Atqui omnis necessitas intelligibilis supponit principium contradictionis. Ergo.

*Prob. min.* Omnis necessitas intelligibilis est necessitas identitatis inter prædicatum et subjectum. Atqui hujusmodi necessitas fundatur in principio contradictionis. Ergo.

Resp. — *Conc. Maj., nego min.* Ad probationem minoris : Omnis necessitas intelligibilis est necessitas identitatis, *dist. :* sive formalis, sive materialis, *conc.*, formalis tantum, *nego. Contrad. min.*

— Alias difficultates classicas, præsertim contra primam Partem, vide v. g. apud Monaco, *Præl. metaphys.*, p. 311-312 ; — Pesch-Frick, *Instit. log. et ontol.*, t. II, n. 100.

---

(1) *Ia IIæ*, q. XCIV, a. 2 c. Cf. *IIa IIæ*, q. I, a. 7.

(2) *In IV Metaphys.*, lect. 6.

(3) *Revue néo-scolastique*, 1912, p. 460.

(4) « Toute condition, toute hypothèse est une délimitation particulière qui laisse quelque chose en dehors ; une proposition, par là même qu'elle est conditionnelle, est restrictive et n'atteint pas l'être dans son universalité » (Regnon, *Métaphysique des causes* [2], p. 91). C'est en ce sens seulement qu'il faut exclure toute condition d'un principe *premier* qui a la même universalité que l'être.

## Art. III. — INTELLECTUS ET ENS

### § 1. De extensione principii rationis sufficientis : « omne ens est intelligibile »

1. Si intellectui limitato et participato applicatur hoc principium, minime significat, ut patet, omnia ab hoc intellectu limitato penitus intelligi posse, quasi diceretur : « Omne ens est intellectui participato *positive* intelligibile ». Omnia quidem esse alicui intellectui positive et adæquate intelligibilia, verissimum est ; sed non valet nisi de intellectu qui essentiam intellectus secundum perfectionem absolutam verificat, quique de facto sit capax intelligendi omne omnino ens : hic autem non est nisi Deus. Intellectus vero participatus non intelligit ens nisi secundum mensuram participationis suæ, quæ varia est secundum varios intellectus.

Unde principium rationis hæc duo significat :

*a*) Omne ens in quantum ens positive aptum est quod intellegatur per intellectum in quantum est intellectus ; sed omne ens, in quantum *tale* ens, non aptum est quod intellegatur nisi per intellectum proportionatum, h. e. per intellectum in quantum est *talis* intellectus.

*b*) Quod intellectui, qua intellectui, apparet tamquam positive inintelligibile, jam simpliciter non est (cf. supra p. 499 : Corollarium).

Si vero has duas significationes simul componere velimus, sequetur optime fieri posse ut quod intellectui *finito* negative inintelligibile apparet sit tamen positive in se intelligibile ; et rursus ut quod ei negative intelligibile apparet, sit tamen in se positive inintelligibile.

2. Quonam vero sensu, principium rationis : « omne ens est intelligibile » possit usurpari tamquam motivum *certitudinis absolutæ*, jam patet sive ex iis quæ modo diximus, sive ex iis quæ in articulo præcedenti de duplici sensu vocis « intelligibilis » exposuimus.

Certitudo enim absoluta non habetur, nisi habeatur reductio ad impossibilitatem sententiæ oppositæ, seu, ut aiunt, nisi excludatur formido oppositi ; et evidentia veritatis, quæ est ultimum motivum omnis certitudinis, impossibilitatem hujusmodi semper includit et supponit. Porro impossibilitas præcise respondet inintelligibilitati. Quemadmodum autem, ut diximus, duplex *inintelligibilitas* datur, quarum prima opponitur principio contradictionis, vi cujus ens potest apprehendi ex eo solo quod nullam contradictionem in se involvit, altera vero opponitur principio rationis vi cujus ens habet necessario id unde mens possit explicare id quod est, — ita duplex datur *impossibilitas* (seu absurditas) :

*a*) Prior sequitur contradictionem formalem et per seipsam intelligitur ; illa enim est quæ exsurgit ex negatione entis, seu ex nihilo.

*b*) Posterior sequitur positivam inintelligibilitatem sensu stricto acceptam et habetur quotiescumque deficit positive et manifeste ratio unde ens explicari possit. Hic autem defectus rationis, qui sit præter contradictionem formalem, manifestari solet ubi datur *processus in infinitum*. Pro-

cessus enim in infinitum, quando in serie causarum seu rationum deprehendi potest, arguit directe carentiam rationis sufficientis seu positivam inintelligibilitatem (1).

§ 2. De axiomate : « leges mentis sunt leges entis »

Ex doctrina in paragrapho præcedenti tradita, sequitur hoc proloquium non posse sine distinctione admitti. Unde primum in forma illud distinguemus et postea distinctionem explicabimus.

I. **Distinctio.** — « Leges mentis sunt leges entis », vel « Leges intellectus qua talis sunt leges entis qua talis ».

*Dist. :* leges intellectus qua talis, h. e. intellectus perfecti, sunt leges entis qua talis, h. e. perfecti, *conc. ;* — leges intellectus qua talis, h. e. intellectus ut sic, sunt leges entis qua talis, *subd. ;* h. e. entis ut sic, *conc.*, entis cujuscumque determinati, *iter. dist. :* sub ratione entis ut sic, *conc.*, sub ratione magis determinata quæ sit objectum proportionatum intellectus, *iter. dist. :* suppositis conceptibus satis propriis, *conc.*, his non suppositis, *nego.*

II. **Explico.** — Le P. Sertillanges écrit : « Le réel en tant que réel est intelligible, puisqu'il procède de la Réalité suprême qui est le suprême Intelligible (In principio erat Verbum). L'intelligence en tant qu'intelligence est divine aussi (signatum est super nos lumen vultus tui, Domine). Elle a donc prise de droit sur toute réalité ; elle l'égale et, dans le sens le plus élevé de ces mots, l'intelligence comme telle et l'intelligible comme tel se trouveront identiques » (2). Pensée que l'on exprime le plus souvent par la formule abrégée que nous venons de distinguer.

D'une manière générale, il est très vrai que l'intelligence « a prise de droit sur toute réalité », et que dans ce sens elle « l'égale ». Mais que l'intelligence comme telle coïncide avec l'intelligible comme tel, cela vaut de l'intelligence *parfaite*, cela ne vaut pas de l'intelligence *ut sic :* ce qui est tout différent.

Sans doute l'intelligence *ut sic* a barre sur n'importe quel intelligible, fût-ce l'être infini, mais *au seul titre de l'être commun*, en ce sens que de tout ce qui n'est pas rien, elle sait au moins qu'il est *aliquid* ou *ens*, et en ce sens qu'au titre de l'*ens*, elle en juge au nom des principes premiers. Mais cette coïncidence ne va pas au-delà ; et il serait absurde de prétendre que *toute* intelligence puisse *a priori*, d'elle-même et seule, en particulier que l'intelligence *humaine* puisse, sans le secours de l'expérience, formuler les conditions positives d'intelligibilité de tout être déterminé fini ou infini (3). Non pas qu'une intelligence concrète, une fois en possession

(1) Là où on se trouve acculé à ce processus, on touche l'absurde par manque de raison suffisante, qui est toute autre chose que l'impossible par contradiction, mais qui est non moins inadmissible.

(2) *S. Thomas d'Aquin*, t. I, p. 46.

(3) Tout contenu de concept qui ne se ramène pas en dernière analyse à une intuition ne saurait se justifier et d'autre part tout contenu de connaissance que l'on ne peut réduire à un concept est stérile dans l'usage *a priori*. Rien par exemple ne

des données qui expriment la nature d'un être déterminé, quel qu'il soit, ne puisse dicter *a priori* les relations nécessaires et les conditions qu'implique positivement cet être déterminé. Mais ces données mêmes, fondement de ces relations... et de ces conditions, toute intelligence ne les pose pas *a priori* et l'expérience est là pour montrer que notre intelligence à nous n'arrive à définir ces relations et ces conditions qu'en procédant le plus souvent *a posteriori* et en se conformant aux objets, et non pas en les définissant *a priori*. D'où suit que l'intelligence humaine pourra dicter à coup sûr et *a priori*, au moins certaines conditions négatives de l'être déterminé, et quelques-unes aussi, selon les cas, de ses conditions positives dans la mesure où elle sera en possession de son objet formel proportionné par des concepts propres ; mais elle ne saurait ainsi les déterminer toutes et, en toute hypothèse, elle ne sera en droit de spéculer *a priori* sur ces concepts qu'après avoir éprouvé et critiqué leur contenu (1). La manière dont je pense tel être et dont je me l'explique peut tenir aux déficiences de mon intelligence qui réalise la notion d'intelligence *ut sic* et non pas celle d'intelligence *parfaite* : elle ne devra donc jamais être prise sans contrôle pour l'expression adéquate des lois de ces êtres.

De ce que l'intelligence *ut sic* « a prise de droit sur toute réalité » au sens qui vient d'être indiqué, découle immédiatement l'absurdité du « relativisme », d'après lequel nos deux premiers principes seraient vrais pour notre intelligence dans le monde où nous vivons, sans que nous puissions savoir s'ils valent pour une autre intelligence dans un autre monde. S'il en était ainsi, ces principes devraient être considérés comme faux et sans valeur également pour notre monde actuel, puisqu'aussi bien c'est en tant que nous l'atteignons *sub ratione entis* que nous appliquons à notre monde les deux premiers principes. Tout de même, de n'importe quel autre monde

---

me révèle *a priori* dans le concept d'être intelligent que à l'intelligence doive nécessairement répondre un appétit, et je ne puis *a priori* décider qu'un être spirituel peut ou non avoir l'intelligence sans avoir la volonté. De même l'*esse*, en tant que tel, ne tombant pas immédiatement sous le concept, nous sommes de ce chef fort empêchés d'en déduire quoi que ce soit *a priori*. — Ce qui met obstacle au procédé *a priori*, c'est que : ou nous n'avons pas de concept, ou celui-ci n'est pas ferme, ou il est trop incomplet, ou ce par quoi il devrait se compléter modifierait profondément les éléments que nous en tenons déjà.

(1) Vous savez *a priori* qu'un objet rouge n'est pas un objet non-rouge, et qu'il faut qu'un objet rouge ait en lui ce qui est nécessaire pour qu'il puisse apparaître rouge ; mais ce qui constitue le rouge et, par suite les conditions positives de la réalité du rouge, philosophiquement vous les ignorez. Cet objet-qualité qu'est le rouge est proportionné à votre faculté sensible ; et cependant il vous échappe totalement en lui-même : vous ne l'atteignez que dans ses effets et ne pouvez en poser *a priori* que les conditions négatives. — S'agit-il de la quantité, il n'en va pas de même : elle est donnée dans l'expérience suivant certains de ses caractères constitutifs. Partant de là, vous pourrez déterminer *a priori* certaines de ses conditions positives, et même prenant appui sur elle, vous pourrez ébaucher une métaphysique des corps. — En théodicée, bien que Dieu ne soit pas l'objet proportionné de notre intelligence, nous pouvons légiférer métaphysiquement sur Lui avec beaucoup plus de certitude et de détail que sur les corps, — et cela malgré le caractère analytique de toutes celles de nos connaissances qui portent sur le divin. Nous avons en effet plus de données *a posteriori* et nous sommes mieux renseignés, grâce à la conscience, sur les conditions de l'esprit que sur celle des corps.

existant ou possible, connu ou complètement inconnu, nous savons au moins qu'il est quelque chose, *aliquid*, sous peine de n'être *rien* et qu'à ce titre nos deux premiers principes sont ses lois nécessaires. Sous ce rapport, toute intelligence peut être dite infinie et tout être lui est intelligible jusques et y compris l'être infiniment parfait. A sa manière elle connaît avec certitude ce que Dieu connaît, et bien que nous soyons infiniment distants de Dieu en tant que créatures, sous le rapport de l'intelligence il y a moins de distance entre Dieu et nous qu'entre un animal et nous (1).

III. **Application.** — Faisons une application de ce qui précède à l'être fini. — Je puis penser l'être fini, sans que mon concept de son essence comprenne l'*esse* qui exprime sa manière d'être positive ou son actualité dans l'ordre de l'existence. Mais je ne suis pas autorisé pour cela à conclure à un dualisme réel correspondant. Ce dualisme de ma pensée peut, en effet, tenir aux déficiences de mon intelligence humaine. Négativement je sais que l'essence n'est pas la non-essence, l'*esse* n'est pas le non-*esse* et qu'il doit y avoir une raison suffisante de l'*esse* et du *tale* de l'être fini. Indirectement encore, je puis juger des conditions positives de l'être fini d'après les conditions positives de ma pensée : mais ce ne sera que par l'intermédiaire de ces conditions natives. Pour avoir de l'essence ou de l'existence un concept parfaitement défini et étanche vis-à-vis de tout autre, en vertu duquel je sois assuré d'une dualité réelle dans l'être fini entre son *tale* (essence) et son *esse* (existence), il faudra que je réduise ces éléments aux principes premiers et que j'établisse que l'un exclut l'autre *positivement*, à peine de nier ces mêmes principes. Tant que cette réduction n'aura pas été faite d'une manière apodictique, la question demeurera ouverte.

Et qu'on ne dise pas sans plus pour trancher hâtivement le débat : « l'être fini n'est pas le parfait pur, sans quoi il serait infini, ni l'imparfait pur, sans quoi il serait zéro : donc il est composé d'éléments qui répondent à ce dualisme de pensée, parfait et imparfait ». Un tel raisonnement serait inopérant. Quand on dit que l'être est imparfait *simpliciter*, cela ne veut nullement dire zéro, ou le néant ; cela signifie un degré déficient d'être et de perfection, qui peut nous suggérer l'idée de perfection affectée de négation, et, par le fait même, un double concept exprimant chacun un point de vue de l'être. La réflexion suffit à montrer que l'être ne saurait résulter réellement de deux éléments métaphysiques dont l'un serait le principe de perfection et dont l'autre serait le principe de négation, un principe réel de négation ne pouvant être que négation pure, ce qui revient à dire qu'il n'est rien et donc n'est pas réel et donc ne limite rien, — ou qu'il est lui-même à la fois positif et négatif ; mais alors la question se pose à nouveau pour lui et ainsi de suite à l'infini, ce qui revient à dire qu'il est positivement inintelligible. Envisagée donc de ce côté, la question de la dualité de l'être fini reste sans réponse...

---

(1) Cette considération, jointe à celle de notre personnalité et à la possibilité d'un amour d'amitié avec Dieu, peut nous aider à comprendre en quel sens nous pouvons nous hausser jusqu'à Lui et quelle est la dignité de notre nature.

## § 3. Sur l'intellectus primorum principiorum

L'épistémologie s'étend longuement sur cette faculté ou plutôt sur cette inclination naturelle et innée qui pousse et entraîne avec une grande force l'esprit à former et à se formuler les principes premiers. On sait l'importance qu'y attache S. Thomas (1) et quel rôle nous accordons à ce pouvoir fondamental dans la justification de la raison comme faculté de connaissance. Nous nous contenterons de rappeler ici quelques notions qui éclairent ce que nous venons de dire du principe de raison suffisante.

I. **Donnée de fait.** — La conscience que nous prenons de l'*intellectus principiorum* en acte nous révèle la donnée qui nous permettra de formuler les principes premiers ; nous y puiserons et les notions qui y entrent, et la nature de notre esprit (intelligence et volonté) en tant qu'être et faculté de l'être. L'absolu ne peut se saisir que dans la conscience de cet « intellectus » en acte : pour nous il est là et pas ailleurs. En dehors de cette intuition, l'idée abstraite de l'absolu ne saurait s'imposer comme première : elle n'a pu être abstraite que de cette donnée première. — L' « intellectus » ne fait que traduire simplement notre nature ; la réflexion distincte, portant sur l'intuition actuelle qui lui est propre, nous révèle, sans la détruire, l'intuition et de notre acte absolu et de notre nature qu'implique cet acte : on pourrait l'appeler *intuition réflexive concrète*.

II. **Nature.** — 1. Pour saint Thomas, comme nous l'avons vu, la règle à laquelle devra se conformer en dernière analyse l'activité rationnelle — aussi bien pratique d'ailleurs que spéculative (cf. infra, Caput III, p. 579 sq.) — sera fournie par les premiers principes : toute science s'appuie sur eux, aucune certitude n'est obtenue tant qu'on ne leur a pas ramené les conclusions du raisonnement (2).

Aussi bien ces principes nous sont absolument naturels et nous avons déjà fait allusion plusieurs fois à ce caractère d'innéité que leur attribue saint Thomas : « Principium cognitionis naturalis est in quadam confusa cognitione omnium, prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute præexistunt omnia scibilia quæ ratione naturali cognosci possunt » (3). Et ailleurs : « Acquisitæ perfectiones sunt in natura ipsius animæ in potentia, non pure materiali, sed etiam activa qua aliquid est in causis seminalibus. Sicut patet quod omnis scientia acquisita est in cognitione primorum principiorum quæ naturaliter nota sunt, sicut in principiis activis ex quibus concludi potest » (4). Ou encore, car il faut nous borner : « Insunt

(1) Voir entre autres passages, *Sum. Th.*, Ia P., q. LVIII, a. 3, c. ; q. LXXIX, a. 12 ; q. LXXXIII, a. 2 ; q. CXVII, a. 1 ; *Ia IIæ*, q. LI, a. 1 ; q. LVII, a. 2 ; *IIa IIæ*, q. XLVII, a. 6 et 15 ; *De Verit.*, q. X, a. 6 et 8 ; q. XI, a. 1 ; q. XIV, a. 2 c. ; q. XV, a. 1 c. ; q. XVI, a. 1 ; *II Sent., Dist. XXIV*, q. 2, a. 3 ; *III Dist. XXIV*, q. 3, a. 2 ad 1 ; *I Post. Anal.*, l. 19 et l. 44, etc... Nous allons en citer d'autres dans ce paragraphe.

(2) Cf. supra, p. 457 et 519, et infra p. 561.

(3) *De Verit.*, q. XVIII, a. 4 c.

(4) *I Dist. XVII*, q. 1, a. 3.

nobis naturaliter quædam principia complexa omnibus nota, ex quibus ratio procedit ad cognoscendum in actu conclusiones quæ in prædictis principiis potentialiter continentur... Et similiter in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quædam conceptiones omnibus notæ, ut entis, unius, boni et hujusmodi a quibus procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscujusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones » (1).

Avec l'école thomiste tout entière, nous ne croyons d'ailleurs pas qu'il faille entendre du tout chez saint Thomas l'innéité des premiers principes au sens de l'innatisme Cartésien, ni même Bonaventurien. Ces principes sont immédiatement connus dans la lumière que l'intellect agent projette sur les données de la sensation soit interne, soit externe : « De scientiæ acquisitione dicendum est quod præexistunt in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et hujusmodi quæ statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus » (2).

Mais ils sont innés en ce sens que nous avons une *disposition innée* à les formuler à l'occasion de la première expérience ; ce que, dans le langage scolastique, on appellera avec l'angélique Docteur un *habitus naturalis*. L'importance et la dignité de cet HABITUS sont tels que, grâce à lui, nous rejoignons, nous touchons, nous participons la nature angélique, dont l'intelligence est strictement intuitive. Nous avons déjà donné certains textes de saint Thomas qui mettent cette vérité en lumière (3) : écoutons-le encore une fois dans ce passage capital : « Anima humana quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est naturæ angelicæ ; ut scilicet aliquorum cognitionem subito et sine inquisitione habeat, quamvis quantum ad hoc inveniatur angelo inferior, quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo. Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio : speculativa et practica. Unde et in natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis ; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis sive speculativæ, sive practicæ, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora. Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis, sicut in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quædam naturalia semina præexistunt ; oportet etiam hanc cognitionem habitualem esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut autem animæ humanæ est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus *intellectum princi-*

(1) *Quodl. VIII*, a. 4 c.
(2) *De Verit.*, q. XI, a. 1 c. ; l'article entier serait à citer. — Cf. *ibid.*, q. X, a. 6, etc...
(3) Supra, p. 59 sq.

*piorum ;* ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia juris naturalis : qui quidem habitus ad *synderesim* pertinet » (1).

En quel sens cet *habitus* est-il intuitif chez saint Thomas et comment, en restant dans la ligne du saint Docteur, est-il permis de prolonger sa pensée et de donner de ce caractère intuitif une idée plus précise, c'est ce que nous essaierons d'esquisser en quelques mots brefs.

2. Cet *intellectus seu habitus primorum principiorum* n'est pas une faculté de jugement, procédant par composition et division de concepts ; c'est une faculté d'intuition globale qui est de l'ordre de l'appréhension, mais appréhension proprement intellectuelle, équivalente à la fonction discursive, sans en avoir toutefois l'inconvénient essentiel qui est l'à peu près et le morcelage. Cette appréhension d'ailleurs diffère de l'intuition angélique ou divine en ce que, comme intuition, elle ne s'élève pas au-dessus du stade de la connaissance claire-confuse. D'où les hésitations possibles, voire même les négations formelles de notre « raison », « *ratio* », quand elle veut traduire ces données intuitives de l'*intellectus* et de la conscience dans l'ordre du discours et des concepts distincts. — C'est, pour le dire en passant, ce qui explique comment des philosophes ont pu être amenés à raisonner sur une donnée de conscience, telle la conscience de l'acte libre, comme si cette donnée n'était que le concept *abstrait* de l'acte *in facto esse*, prescindant de son *fieri*, — ou le concept abstrait de la faculté *in actu primo*. Ces concepts en effet sont une expression abstraite de l'activité humaine, qui précisément prescinde de l'activité libre comme telle : mais la réalité vivante que saisit la conscience est bien autrement riche ! et le choix actif qui constitue au vrai l'acte libre, appréhendé immédiatement par la conscience comme *notre* choix, dit toute autre chose que les conditions de l'acte premier et le résultat de l'acte second qui seuls peuvent se traduire en termes conceptuels. Tout de même, *mutatis mutandis*, la connaissance que nous donne des notions transcendentales et des lois essentielles de l'être et de la pensée l'*intellectus primorum principiorum*, par opposition à la connaissance discursive.

Ecoutons plutôt saint Thomas comparant à nouveau l'intelligence humaine et l'intelligence angélique : « inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in Angelis ; quia statim in illis quæ primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur *intellectuales ;* quia etiam apud nos ea quæ statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur : unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animæ vero humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, *rationales* dicuntur : quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut Angeli, statim in primo aspectu

(1) *De Verit.*, q. XVI, a. 1.

principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quicquid ex eis syllogizari posset » (1).

L'intelligence humaine n'a pas la plénitude de lumière qui lui permettrait de voir tout ce que représentent ces principes, ou mieux ici ces notions simples qui y entrent, ces *quidditates simplices*, avant tout les transcendentaux, dans la connaissance desquels « non potest esse intellectus falsus, sed est vel verus, vel totaliter nihil intelligit » (2). C'est seulement par le discours, par le raisonnement, par déterminations successives à l'occasion de toutes les expériences ou raisonnements nouveaux, que peu à peu l'implicite de ces notions se précise, le confus devient clair et déterminé. Si notre faculté était éclairée d'une lumière *objective* suffisante qui lui permît de voir tout ce que ces concepts simples sont susceptibles de *représenter* (nous ne disons pas contenir) et qui projetât en quelque sorte en eux toutes les déterminations et perfections, jusques et y compris celles de l'infini, qu'ils n'ont qu'en *puissance*, nous y verrions d'emblée la totalité de l'être. Par malheur cette lumière nous fait défaut.

D'autre part, engagée qu'elle est dans la matière, notre âme n'est pas transparente à elle-même. Tandis que les Anges voient par intuition de leur nature spirituelle et des espèces qu'ils ont reçues du Créateur dès l'origine, tout ce qu'elles représentent d'être et par là tout ce que ce degré de réalité spirituelle *contient* virtuellement de perfection, ni nous ne pénétrons l'opacité de notre nature composée, ni nous n'avons reçu en naissant d'espèces innées qui contiendraient virtuellement tout un ordre de réalités que l'expérience ne ferait que nous rendre présent. Quant aux idées premières que cette même expérience fait naître en nous spontanément et qui valent immédiatement non seulement pour la chose qui en a provoqué l'éveil, mais pour tout, absolument tout : être, vérité, bonté, ce n'est pas non plus à la manière d'une de ces idées innées, grosses d'un contenu qui déborderait quasi infiniment la réalité d'où on l'a abstraite, qu'elles se forment en nous. L'idée fondamentale d'être, comme nous l'avons vu, ne contient pas objectivement *actu implicite* et en droit toutes ces déterminations finies et infinies que le discours lui ferait préciser à la manière d'un bain révélant, sur une plaque photographique impressionnée par la lumière, les lignes d'un paysage ou d'un portrait (3). Pareille conception est aux antipodes de la conception scolastique et contredirait toute l'explication thomiste de la connaissance par l'intellect agent et l'intellect possible, sans parler de son caractère absolument gratuit et de l'absence complète de toute preuve pour la soutenir autre qu'une fausse interprétation de nos tendances à l'*indéfini* ou des affirmations *a priori* dénuées de fondement.

Aussi bien est-ce dans le sens de *potentialiter*, comme le dit saint Thomas, *Quodl. VIII*, a. 4. cité plus haut, que peut seulement s'entendre chez lui la virtualité de ces notions ou principes premiers dont l'intuition, si elle nous était donnée, nous rendrait aptes à saisir « tout ce qui pourrait en être

---

(1) *Ia P.*, q. LVIII, a. 3 c.

(2) *Ibid.*, q. XVII, a. 3 c.

(3) Toute comparaison empruntée à l'ordre scientifique proprement dit, surtout aux sciences exactes qui relèvent de la quantité, ne saurait ici que fausser la perspective.

conclu par voie syllogistique ». Quiconque a jamais lu les leçons VIII-XIII sur le *III De Anima* où est exposée la théorie générale de la connaissance de saint Thomas, applicable aussi bien aux premières notions qu'à toute autre, ne saurait hésiter sur ce point. Et c'est dans ce sens encore qu'il faut interpréter cette idée de raison séminale, de force germinative, reconnue aux principes *per se nota* : ceux-ci sont comme un excitant qui pousse la raison à marcher en avant dans la pénétration de la réalité, un *medium* qui lui permet de réaliser des synthèses nouvelles, et d'enrichir ses notions premières, sorte de *vis à tergo*, dont le dynamisme essentiel est la marque propre de l'intelligence et qui accuse une finalité profonde indéfiniment reculée. Cependant dynamisme, orientation, préformation, finalité : autant de termes qui signifient puissance *active*, mais n'impliquent dans la faculté de connaître aucun contenu *formel* que ce soit (1).

L'origine ontologique de ce pouvoir éminent et la source vraie de cette tendance ne nous seront pleinement rendues intelligibles que lorsque l'existence de l'Être premier, que participe notre intelligence, aura été établie. Une fois en possession de Dieu, alors nous pourrons comprendre qu'en fait, ontologiquement nous tendons à Dieu, que Dieu est le fondement ultime de toute assertion, de toute vérité, parce que fondement de tout être. Mais, dans la ligne de la connaissance, jusque-là notre esprit pourra déborder le réel fini donné, en ce double sens que son concept d'être, qui est son objet formel, est indéfiniment extensible, c'est-à-dire n'atteint jamais ses limites et que le dynamisme interne du connaître risquera de n'être jamais apaisé : on n'en pourra conclure que le concept d'être, ou celui de vérité, de bonté, objet de cette même intelligence, dépasse par soi immédiatement le fini comme tel pour nous mener droit à l'infini et qu'il n'est pas simplement l'être commun, *ut sic*, prescindant du fini et de l'infini comme nous l'avons vu dans la première section de ce livre, et le redirons au § suivant.

Et cependant, ce concept d'être, les transcendentaux et les principes premiers qui expriment les lois essentielles de l'être et de l'intelligibilité s'appréhendent immédiatement sous la lumière d'une évidence objective contraignante, et sont spontanément construits par l'intelligence. Aucune raison suffisante ne se peut trouver de ce fait essentiel en dehors de l'intuition première fondamentale, encore qu'obscure, du *moi* en qui se réalisent ces notions et ces principes de la façon la plus parfaite pour nous, et de qui ils s'abstraient dans l'identité réelle de la pensée et de l'être que nous sommes. Supprimez cette intuition, l'évidence abstraite de ces vérités et notions premières devient positivement inintelligible.

III. **Anti intuitionistes.** — Ce que nous avons écrit de la part qui revient à l'intuition dans la justification du principe de raison suffisante s'oppose évidemment à ceux qui soutiendraient :

*a*) qu'il n'y a aucune intuition intellectuelle ;

*b*) que la signification de tous les concepts est statique.

Or sur quoi, si ce n'est sur un décret purement *a priori*, appuierait-on des

---

(1) ARISTOTE, *Analyt. Poster.*, dernier chapitre.

propositions aussi grosses ? — Qui s'enferme dans une vie intellectuelle exclusivement conceptuelle et se condamne à n'avoir que des concepts statiques, doit aboutir logiquement et, en fait, aboutit d'emblée au morcelage le plus stérile et le plus faux, — ajoutons le plus chimérique et le plus impossible. Car alors il faudrait à tout instant mentir à sa double conscience psychologique et morale. Une conscience de nature spirituelle nous rend présents, nous manifeste d'une manière continue les mouvements réels d'ordre intellectuel qui constituent le *fieri* des idées de nos jugements et raisonnements, tout de même que la durée successive du moi, le dynamisme actuel de notre activité libre, sans laquelle le sentiment de la responsabilité n'aurait pas de raison d'être. Supprimez l'appréhension de cette activité vivante, par la conscience, vous en serez réduit à trouver en vous par introspection des décisions toutes faites, dont vous conclurez seulement par ignorance de leur auteur, qu'elles ont *dû* être votre œuvre !... si toutefois vous pouvez vous hausser jusqu'à l'idée d'un *auteur* de cette décision : car, dans cette hypothèse, d'où pourrait vous venir cette idée même ? Elle devrait vous tomber dans la conscience à l'état statique, c'est-à-dire en se niant elle-même.

On peut, il est vrai, nier les *faits* les plus évidents. Mais on peut de même, — et le cas est beaucoup plus fréquent, — nier les *principes* de la raison les plus certains comme les thèses de métaphysique les plus fondamentales. L'expérience devrait sur ce point rendre un peu plus circonspect. Nous ne comprendrons jamais comment certains philosophes, en métaphysique ou en morale, repoussent toute argumentation qui prend son point de départ dans les faits ou données de conscience sous ce fallacieux prétexte que ces faits pourront toujours être niés ! Leurs notions abstraites et les principes métaphysiques sur lesquels ils prétendent construire leurs théories seront encore plus facilement rejetés et s'imposeront avec beaucoup moins de force ! Et ceux qui ne se contentent pas de mots sonores et d'abstractions vides ne manqueront pas de vous dire que toutes vos spéculations, ne s'appuyant pas aux faits, sont dépourvues de tout fondement et travaillent à vide : en quoi, ils auront parfaitement raison.

## § 4. Intelligence faculté de l'être.

### I. L'intelligence faculté du divin ou faculté de l'être.

1. Exposé de la controverse. — Le P. Rousselot ayant soutenu cette thèse que « si l'âme est πάντα πως, c'est parce qu'elle est θεός πως et non inversement » (1), le P. Gardeil, O. P., éleva une protestation : « Je n'admets pas, dit-il, que l'intelligence en soi se définisse d'emblée la faculté du divin, comme le prête à saint Thomas M. Rousselot » (2). Sur quoi ce dernier de répondre : « Si l'on juge qu'il est plus profond de dire que l'intelligence en soi est la « faculté de l'être, de l'être distribuable par analogie dans les deux ordres de réalité, la divine et la contingente », ne cède-t-on

(1) *L'intellectualisme de S. Thomas*, p. 40, n. 2, et p. 65.
(2) *Le donné révélé et la théologie*, p. 133.

pas au mirage d'une notion commune antérieure au créé et à Dieu, notion qui est la négation même de la doctrine de saint Thomas sur l'analogie que l'on veut avant tout préserver ? » (1).

Reprenant alors la question au point de vue strictement métaphysique, le P. Gardeil, après avoir souligné que le mot « faculté » dont on se sert pour définir l'intellection en soi est non pas univoque, mais analogue, et, « que l'on ne définit pas un analogue par l'une quelconque des déterminations essentielles propres à chacun de ses analogués, mais par une raison qui se retrouve en tous, non pas univoquement sans doute, mais proportionnellement distribuée », développa cette thèse que « le Divin est la raison objective propre de la connaissance divine, c'est-à-dire du premier analogué de l'intellection en soi. Vis-à-vis de l'intelligence angélique et de l'intelligence humaine, le divin ne saurait être qu'une raison causale. On ne saurait donc définir l'intellection en soi par l'ordre au divin » (2). Cette thèse, l'auteur l'établit en exposant une théorie de l'analogie complémentaire de celle de Cajetan (3) et voici ses deux principales conclusions :

*a*) « Cette notion de l'être analogique n'a rien d'une notion commune antérieure au créé et à Dieu. Elle n'est pas une notion *commune*, puisque, dès qu'on la suppose réalisée, ce n'est pas une réalité qui lui correspond ; ce sont deux réalités diverses. Elle n'est pas davantage une notion *antérieure* à Dieu et au créé. Ce serait plutôt leur résultante postérieure, la résultante dans l'intelligence en soi, — qui n'est donc formellement ni l'esprit divin, ni l'esprit créé, — de la manifestation objective de l'être divin et de l'être créé, s'affirmant simultanément, grâce au rapport causal qui les relie, quoi qu'il en soit de leur équivocité foncière » (4).

*b*) « Si l'intelligence en soi est définie par l'être et non par le divin, impossible de reconnaître dans l'intelligence humaine qui ne communique avec l'intelligence divine que par l'intelligence en soi, une capacité naturelle à l'endroit du divin comme tel. En fait d'ordre positif au divin de l'intelligence humaine, il n'y a que l'ordre à l'être effectué par Dieu, à Dieu donc pour autant qu'il est cause propre, mais transcendante de l'ordre créé. Voilà de quoi rabattre les prétentions de l'ontologisme et des doctrines de l'illumination divine immédiate » (5).

2. Amorce de la discussion. — Encore que nous puissions différer du P. Gardeil dans l'explication de l'analogie, il nous paraît que sa notion de l'intelligence en soi, faculté de l'être et non du divin, transcendant les deux ordres du créé et de l'incréé et réservant à l'intelligence divine le divin comme objet propre et exclusif, est la seule notion qui doive être retenue, étant la seule vraie. Il serait loisible de chicaner sur les deux qualificatifs de *commune* et d'*antérieure* que l'on refuse d'attribuer à cette notion. Nous appelons *concept commun* le concept et non pas la chose. — D'autre part,

(1) *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, in *Revue néo-scolastique*, 1910, p. 504, note.
(2) *Faculté de l'être ou faculté du divin*, in *Revue néo-scolastique*, 1911, p. 92.
(3) Nous en reproduisons l'essentiel aux *Appendices*, p. 598.
(4) *Faculté de l'être*, loc. cit., p. 96.
(5) *Ibid.*, p. 97.

s'il est vrai que, dans l'ordre *ontologique*, ce qui fonde notre notion de l'*ens* commun n'est pas antérieur au créé et au divin, dans l'ordre purement analytique et *logique* de notre connaissance nous nous estimons parfaitement fondé à la considérer comme antérieure à l'un et à l'autre. Dans cet ordre en effet, elle prescinde de l'application que nous en pouvons faire soit aux êtres finis d'où elle est abstraite dès l'origine et d'où en ce sens elle *résulte*, soit à l'être infini auquel notre esprit se trouve amené comme à la seule raison d'être intelligible du fini et du contingent sous la pression du principe de raison suffisante et de son dynamisme foncier (1). Toutes proportions gardées il en va de cette notion, comme de l'idée générale : dans l'ordre *logique* d'abstraction, celle-ci est antérieure à tel ou tel de ses inférieurs qui échappe encore à nos investigations.

Mais ceci n'est qu'une querelle secondaire. Quant au fond du débat, le P. Gardeil met à la base de son argumentation, que l'on ne peut admettre dans l'intelligence humaine « une capacité positive de Dieu comme objet immédiat et spécificateur » (2). Or cette doctrine qu'il suppose reçue et nécessaire, qu'en conséquence il ne s'inquiète pas d'établir, n'est-elle pas précisément niée par le P. Rousselot ? et celui-ci, en définissant l'intelligence « faculté du divin » et en affirmant que le propre des êtres intellectuels était d'être « ESSENTIELLEMENT capables de Dieu » suivant l'expression augustinienne » (3), n'a-t-il pas admis cette conséquence que l'intelligence humaine, toute intelligence, était ordonnée *naturellement* à posséder et à contempler Dieu tel qu'il est ? Là semble bien se concentrer en définitive le principal intérêt de cette controverse. Il ne sera donc pas inutile de compléter la discussion du P. Gardeil et de montrer à quelles conclusions on risque d'être amené, lorsqu'on définit essentiellement l'intelligence *en soi*, et donc toute intelligence, par son rapport au *divin*.

**II. L'intelligence faculté du divin : conséquences philosophiques.**

A. D'après le P. ROUSSELOT, « affirmer la synthèse d'essence et d'existence dont nous n'avons pas l'intuition, c'est affirmer implicitement qu'il y a un point de vue auquel l'une est vue dans l'autre (ou bien faire des corps un absolu d'existence). Dire : *Cela est*, c'est dire : *qui verrait tout l'être y verrait cela.* Former cette synthèse équivaut donc à supposer, à présumer, à rêver la Vérité absolue, créatrice. Tout acte d'intellection suppose non seulement que la réalité est intelligible, mais encore que la réalité peut être

(1) Nous n'oublions pas en effet ce que nous a dit plus haut, p. 22, le P. MARÉCHAL, sur l'ordination de *notre* intelligence à « l'Être pur et simple ». Mais si l'Être parfait est son objet *adéquat*, il n'est pas son objet *proportionné*, ni ce qui la définira ; cet objet dans l'ordre naturel peut très bien être Dieu « au seul titre de cause propre, mais transcendante de l'ordre créé », ainsi que le dit le FERRARIENSIS (cf. infra, p. 552), et il restera toujours à déterminer selon quelle manière et capacité d'être nous pourrons l'atteindre et quelles étapes il nous faudra suivre pour cela.

(2) *Faculté de l'être*, loc. cit., p. 97.

(3) *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, dans la *Revue de philosophie*, t. XVI, 1910, (1), p. 232. Ailleurs il dit encore : l'amour de Dieu « est la source première de notre lumière intellectuelle ; si l'âme est sympathique à l'être comme tel, c'est finalement, parce qu'elle est capable de Dieu » (*Métaphysique thomiste...*, 1. c., p. 504).

comprise, quelque part tirée au clair : donc il suppose Dieu » (1). Cette « implicité » de l'affirmation, c'est par l'appétit foncier de l'intelligence que l'auteur l'explique : « Etant donné le caractère absolument impérieux, dominateur, intransigeant, des exigences de l'inclination intellectuelle, on ne peut l'accepter comme un appétit entièrement naturel, sans être forcé d'induire la légitimité de ses prétentions spéculatives et jusqu'à la réalité du bien qui l'attire, la commande et peut seul la rassasier : la pure Vérité existe... Ainsi qu'un amour terrestre et charnel crée à son image une évidence trompeuse et rabaissante, ainsi le mouvement de l'intelligence qui n'est qu'une certaine inclination naturelle vers Dieu, suscite dans l'âme la pure et légitime évidence intellectuelle. Ainsi le désir de Dieu est l'élément dynamique et actif de la connaissance : *l'homme n'intellige les choses qu'en tant qu'il désire Dieu* » (2). Et ailleurs : « L'homme est essentiellement un esprit dont l'hypostase n'égale pas sa nature, un esprit incomplètement spiritualisé ; il ne se sent pas encore tout esprit, tout de Dieu, tout pour Dieu ; il doit y parvenir par le progrès et l'exercice ; il doit « gagner son âme » par l'usage du monde sensible qui est pour lui tout ensemble et une restriction et un moyen. Le monde sensible en effet représente la différence entre la personne humaine et la nature ; l'essence de l'être naturel consiste, en dernière analyse, dans son aptitude à servir de moyen aux hommes pour se conquérir eux-mêmes et monter à Dieu. Affirmer donc la consistance, la réalité, la solidité de ces essences, c'est affirmer pour l'âme la possibilité de se réaliser, de se gagner et de gagner Dieu à sa manière, ce qui, pour elle, est tout un » (3).

B. Critique. — 1. Que, dans l'ordre *ontologique*, l'homme soit entraîné vers Dieu qui est sa fin, qu'il doive gagner son âme par l'usage du monde sensible, que tout acte d'intellection suppose l'Intelligence qui est identiquement l'Etre, et dont il est une participation, bref que le contingent, comme tel, implique le nécessaire et soit « défini en dernière analyse par l'être subsistant », rien n'est plus certain et poser la question, c'est la résoudre. Mais dans l'ordre *logique de la connaissance*, il en va tout autrement (4).

A définir l'intelligence par le divin et donc à lui donner le divin comme objet formel, on doit logiquement aboutir à ceci : toute affirmation de l'être implique, dans la ligne du connaître, une relation à l'infini, et pour affirmer l'existence du fini, il faut penser à tout l'être ; en d'autres termes aucun objet n'est possible dans notre pensée que rapporté à l'unité totale, à l'Absolu, à Dieu et la proportion interne à l'Absolu, connue comme telle, est une condition essentielle de tout jugement certain. Il nous semble que la définition donnée entraîne cette conséquence ou qu'elle ne signifie rien. Mais alors

---

(1) *Métaphysique thomiste...*, loc. cit., p. 498-499.
(2) *Amour spirituel...*, loc. cit., p. 228-229.
(3) *Métaphysique thomiste...*, loc. cit., p. 503-504.
(4) En quel sens l'âme est πάντα πως, saint Thomas l'a expliqué tout au long dans son Commentaire *in III^m De Anima*, lect. X : nous n'avons rien à y ajouter. Cf. *Ia P.*, q. LXXX, a. 1 c. : l'âme de l'homme devient *quodammodo omnia* par la réception des espèces des sensibles et des intelligibles.

nous serions « mis d'emblée en possession d'une notion d'être qui contiendrait non seulement dans son extension, mais dans sa compréhension l'Infini positif lui-même et nous permettrait de juger de l'Infini comme tel. L'objet propre de notre intelligence serait l'*Ens perfectum* en fonction duquel nous jugerions de tout le reste » (1). Il s'ensuivra cette double conséquence, sans préjudice de beaucoup d'autres :

*a*) L'existence de Dieu n'a pas à être prouvée ou démontrée, elle sera simplement affirmée et posée. Mais comment ? Cette appréhension ne pouvant trouver place dans l'ordre de la pensée abstraite, devra donc être le fruit ou de l'intuition même de Dieu en nous, — ce qui serait l'Ontologisme et ce que nie l'auteur (2), ou, par le dynamisme interne de notre faculté de connaître qui nous entraîne vers lui et nous le fait appréhender comme terme nécessaire de notre inclination naturelle ; en d'autres termes, ce qui nous fait affirmer Dieu, c'est la « conscience de notre appétit naturel de l'absolu et du divin » auquel il n'y a qu'à se fier. Mais qu'est cela, sinon une forme déguisée du fidéisme ?

D'autre part, dans un tel plan, l'ordre logique ne vaut, ne tient comme tel qu'appuyé et justifié *au préalable* par la connaissance d'un ordre transcendant d'intelligibilité et d'intelligence : l'être n'a plus de sens et n'*est* pour nous comme tel que dans la mesure où il est connu comme relatif à cet ordre transcendant (3). D'où suit, semble-t-il, que toute distinction fondée et objective entre l'ordre logique et l'ordre ontologique s'évanouit. L'ontologisme classique admettait à son point de départ cette même confusion ; l'explication nouvelle ne la met pas au point de départ : mais ne la met-elle pas au point d'arrivée ?

*b*) On insiste : « A l'occasion du singulier matériel que j'appréhende directement, je forme un concept d'être qui déborde d'une manière en quelque sorte infinie cette réalité et est prégnant de *tout* l'être. Or l'intelligence étant *faculté du réel*, force est de conclure qu'à cet être ainsi conçu doit nécessairement correspondre un être positivement infini. Faute de quoi aucune raison suffisante ne pourrait être donnée de ce concept tel qu'il m'est donné ».

Mais c'est là renouveler ni plus ni moins le paradoxe ontologique, et le sophisme, dénoncé jadis par S. Thomas à propos de l'argument anselmien, qui conclut indument de l'ordre idéal abstrait à l'ordre réel. Notre concept transcendant d'*ens* commun n'est prégnant de rien du tout ; il est seulement capable de recevoir les déterminations que nos connaissances successives

(1) P. Picard, *Problème critique fondamental*, p. 33.

(2) *Amour spirituel...*, p. 229-230, note. Le mouvement de la pensée du P. Rousselot ne l'entraînait-il pas malgré lui à admettre cette intuition ? Question intéressante à débattre, mais qui ne saurait nous retenir ici.

(3) *Ibid.*, p. 240, note, le P. Rousselot nie explicitement cette conséquence : dont acte. Mais la logique de sa pensée ne va-t-elle pas bien au-delà de ce qu'avait prévu et explicitement affirmé l'auteur ? Et n'a-t-on pas rencontré, ne voit-on pas de fervents disciples du Maître tirer des formules initiales, entendues primitivement dans un sens orthodoxe, des conséquences inacceptables, dont on ne peut cependant nier que ces formules étaient logiquement prégnantes ?

lui apporteront jusques et y compris celle de l'infini, s'il est prouvé que l'infini existe et est possible.

D'autre part notre intelligence est faculté du *réel* en ce sens que tous les *éléments* de notre spéculation disent une relation à l'*esse*, ou sont empruntés à l'ordre de la réalité qui est, mais nullement en ce sens que toutes les constructions de notre esprit doivent avoir *a parte rei* un répondant ou qu'à tout intelligible pour nous corresponde un réel existant ! A ce compte les réaux de jadis auraient donc eu raison et les idées universelles auraient donc une subsistance ! Le dynamisme abstracteur de l'esprit dégageant les formes de la matière, joint aux perfections données dans l'ordre réel suffisent tout à fait à expliquer dans l'ordre logique et psychologique ce quasi débordement de nos concepts par rapport à la réalité.

Enfin redira-t-on jamais assez que notre concept n'atteint pas l'infini comme tel, mais que, s'il l'atteint, ce sera seulement au titre de l'être ? Nous pouvons chercher dans notre concept d'être les marques de l'infini, avant d'avoir établi l'existence de Dieu, qui est l'être par soi : nous n'y discernerons rien qui dépasse certainement l'ordre de l'*indéfini* et qui ne trouve là sa pleine raison suffisante. Quand même nous en déduirions l'infini à titre de conception idéale, hypothétique, nous ne saurions rien en conclure quant à l'ordre de la réalité, la possibilité *positive* de l'infini ne pouvant s'établir *a priori*.

On voudrait que l'existence de Dieu ne se prouvât pas, mais simplement se constatât en nous par analyse : c'est psychologiquement faux et logiquement impossible (1). On voudrait encore que l'ordre idéal abstrait humain fût un substitut, un double adéquat de l'ordre ontologique et valût de lui comme tel : tout ce que définit la raison *est* absolument. Prétention qui ne tient aucun compte des limites de notre connaissance et qui, apparentant la métaphysique aux mathématiques, aboutit à substantialiser, à réifier tout l'abstrait. Une telle manière de voir est étrangère à la vraie philosophie thomiste qui nous a habitués à une méthode autrement rigoureuse et à une critique des concepts autrement serrée.

N. B. — La connaissance de Dieu étant condition logique et préalable de toute connaissance certaine, on en déduira que les principes premiers devront puiser là seulement leur valeur éclairante et décisive : ce qui de ce chef rend impossible à nouveau toute démonstration de l'existence de Dieu.

C'est à quoi aboutiront encore tous ceux qui tiennent que l'*ens* commun est d'ordre purement prédicamental et ne s'applique pas immédiatement à Dieu (2). Les principes premiers de contradiction et de raison suffisante étant fondés sur cet *ens* commun, on doit en conclure que ces principes n'ont de force que dans l'amplitude de l'être qui les fonde et dont ils expriment les

---

(1) Sans parler bien entendu de la témérité théologique de ce procédé, pour autant qu'il serait exclusif, comme nous le disons plus loin.

(2) Cette position est diamétralement opposée à la précédente ; mais comme elle aboutit à la même conséquence *en fait*, nous profitons de l'occasion pour la signaler au passage.

lois (1). Dès lors si l'être commun ne dépasse pas l'ordre prédicamental, il deviendra vain de recourir à ces mêmes principes pour dépasser ce même ordre prédicamental et atteindre Dieu par les diverses voies de raison suffisante : du coup c'en sera fait des preuves, au sens fort, de l'existence de Dieu.

3. Du *point de vue critique* de la connaissance, cette théorie prête également à de nombreuses difficultés. Le P. Picard l'a discutée en détail dans son étude sur *le Problème critique fondamental* en des pages que nous estimons décisives (2) et qu'il ne saurait être dans notre intention de reprendre sur nouveaux frais. Nous nous contenterons seulement d'y ajouter ici quelques remarques complémentaires.

D'après le P. Rousselot et ceux qui le suivent, l'esprit, dans tout jugement, n'affirme sa relation à l'être et ne se pose capable de l'être, que parce qu'il s'affirme capable de l'Absolu et entraîné vers l'Absolu par un élan d'amour irrésistible. Toute expression explicite d'une identité : « cela est » implique une attitude qui peut n'être pas connue comme telle au regard de la conscience distincte, mais qui connaît ontologiquement dans le stade de l'implicite, et qui procède d'un mouvement spontané et indélibéré de la nature vers l'absolu subsistant, sa fin. Telle serait la donnée fondamentale qui nous suffirait pour résoudre le problème critique. Au delà de cette saisie immédiate de notre orientation essentielle vers notre fin dernière et Dieu, il serait absurde de chercher quelque chose d'autre. Nous n'avons qu'à prendre conscience de notre droit à l'affirmation absolue pour être assurés de la valeur de ce droit (3).

Cette solution du problème critique comme tel nous paraît inefficace. Si elle consiste en effet à prendre conscience de notre droit à l'affirmation absolue et donc de cette attitude connaissante impliquée dans tout jugement, et si d'autre part, mon affirmation naturelle et nécessaire de l'être est garantie par ma tendance à posséder Dieu, il faut donc avant tout, *natura prius*,

---

(1) Le principe de causalité ne justifie sa valeur nécessaire que comme dérivé du principe de raison suffisante. Mais il n'est pas un principe transcendant et universel au même titre que ce dernier, puisqu'il ne peut s'appliquer à l'être nécessaire, acte pur et que son extension est restreinte à l'être contingent dont la nature est d'exiger une cause. Le P. Gardeil a tenté dans le *Donné révélé et la théologie*, p. 125, d'établir que le principe de causalité a une valeur transcendante, absolue, applicable à tout ordre, à toute réalité que ce soit. Il a eu recours, dans ce but, à la division de l'être en acte et puissance ; mais sa preuve nous paraît inopérante. Si ce principe valait de l'être en tant qu'être, il vaudrait de Dieu et alors il faudrait affirmer que Dieu a une cause ! On nous dit bien que « l'être en tant qu'être est en puissance d'être réalisé » et qu'à ce titre le principe vaut de tout être. Mais alors aussi on devrait dire que l'être nécessaire, acte pur, peut être considéré avec vérité comme en puissance d'être réalisé : ce qui manifestement est dépourvu de signification métaphysique. Ce n'est pas l'être comme tel qui est en puissance d'être réalisé, mais le seul être contingent ; l'être comme tel exige seulement une raison suffisante. A moins que l'on ne confonde l'être comme tel et l'être prédicamental !

(2) P. 31-37.

(3) D'aucuns iraient même jusqu'à dire que seule la grâce de foi nous donne définitivement cette solution. Nous omettons à dessein la critique de ce point de vue théologique.

que la légitimité de cette tendance et la réalité même de Dieu me soient absolument certaines. Or comment le seraient-elles à ce stade précritique ? Comment me fierais-je à cette tendance, puisque c'est cette valeur même qui est en question ? On n'évitera la pétition de principe qu'en tombant dans un pragmatisme plus ou moins larvé, qui postulerait l'absolu, mais ne l'établirait point, ou qu'en ouvrant la porte à toutes les difficultés que soulève le problème de la finalité et d'où l'on ne sortira qu'à la condition de s'appuyer sur une raison déjà en pleine possession d'elle-même et consciente de ses droits. D'autre part, comment, sans cercle vicieux ou sans présupposé ontologiste, prétendrait-on mettre la certitude de l'existence de Dieu à la base de toutes nos certitudes, jusques et y compris celle de la valeur de notre esprit ? (1).

On nous assure bien que tout jugement implique une relation à l'absolu. Qu'est-ce à dire ? A l'absolu du rapport abstrait qui joint dans le jugement le sujet et le prédicat et qui, dans cet ordre abstrait de la représentation, s'impose nécessairement à l'esprit comme objet d'affirmation ? Ou à l'Absolu de l'être qui n'est qu'être, à l'Absolu avec un grand A ? Dans la première hypothèse, tout reste à faire du point de vue critique, puisque ce n'est pas l'évidence ni même la certitude du rapport évident qui est mise en question (2) par la philosophie critique, mais uniquement la valeur d'expression et de représentation des termes du rapport : sujet et prédicat.

Dans la seconde hypothèse, la relation qu'on affirme à l'être infini est-

(1) Il ne nous vient pas en pensée de nier par là que, *dans l'ordre ontologique*, le recours à Dieu, source de toute vérité comme de tout être, soit nécessaire pour justifier pleinement la valeur objective des notions et des principes premiers et toute certitude. Comme on l'a dit, Dieu « est tout ensemble la cause et la garantie de notre connaissance » (Sortais, *Traité de philosophie* [5], 1924, t. II, p. 455). Mais, s'il est très permis de discuter *comment* en réalité cette causalité s'exerce et cette garantie nous est donnée dans la lumière divine, — que celle-ci soit simplement l'intelligence participée (notre âme devant avoir par nature ce qu'il lui faut pour agir naturellement), c'est-à-dire l'intellect agent actuant l'âme intelligente avec la coopération divine, selon l'explication commune des scolastiques, — ou qu'elle soit une lumière créée spéciale qui s'en distinguerait, comme semble plutôt l'admettre saint Augustin (cf. Sortais, *ibid.*, p. 452 sq.), — il ne faut pas oublier que ces explications ne sauraient trouver place qu'une fois le problème critique résolu et l'existence de Dieu prouvée. Faute de quoi, c'est la pétition de principe et le cercle vicieux parfaits, ou c'est l'ontologisme en ce qu'il a de plus blâmable, à savoir une perception directe de Dieu à un titre quelconque, exigée comme condition de la connaissance. Nous reparlons plus bas de ce point. Sur les positions respectives de S. Augustin et de S. Thomas en la matière, cf. Boyer, *S. Thomas et S. Augustin*, dans la *Scuola cattolica*, 1924, n° spécial consacré à S. Thomas, p. 22-34 ; et Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Münster, Aschendorf, 1924. Sur la position de S. Bonaventure, cf. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, p. 375-385.

(2) Certitude de *fait*, s'entend, mais non de droit, la philosophie critique ne pouvant, sans illogisme manifeste, prétendre tenir pour solide ce rapport avant d'avoir pris possession de l'être comme donnée ferme. Un tel rapport, en effet, ne tient que s'il s'établit entre des termes que l'on peut considérer *de jure* comme ayant valeur d'*être* : il n'est lui-même nécessaire que parce que l'*être est* et repousse sa négation. Or, au stade où nous sommes, c'est précisément cette valeur d'*être* qui est mise en doute par la philosophie critique, et donc toute la question des principes premiers.

elle seulement d'ordre ontologique ou aussi d'ordre logique ? Si cette relation *est*, sans être connue comme telle, nous ne sommes évidemment pas plus avancés dans l'espèce pour résoudre le problème critique. Elle ne nous deviendra intelligible et ne nous sera un garant de la vérité que si nous avons recours au principe premier de raison suffisante ou à quelque autre, dont il restera précisément à justifier la portée, mais dont on ne pourrait accepter au préalable l'usage sans pétition de principe manifeste. Ces principes une fois supposés, il est déjà fort difficile d'administrer, à partir des vérités *absolues*, une preuve de l'existence de Dieu et beaucoup y renoncent. Mettez au début ces principes mêmes en question, — comme cela a lieu dans l'hypothèse criticiste —, il n'y a plus évidemment à vouloir justifier par leur intermédiaire, la relation ontologique à l'Absolu, indépendant de notre esprit, qu'impliquerait le jugement.

Si cette même relation est bien plutôt affirmée dans l'ordre logique de la connaissance, dira-t-on qu'elle relève de la connaissance explicite ou de la connaissance implicite ? Tenir que nous l'appréhendons d'emblée explicitement équivaudrait à dire que, dans tout jugement, nous affirmons explicitement Dieu, que l'abstraction et le jugement portent sur tout l'être et donc ne sont plus abstraction et discours : toutes assertions qui ne souffrent pas qu'on s'y arrête. Si nous n'atteignons Dieu qu'implicitement par la tendance ou de toute autre manière, comment ici encore passerons-nous à l'explicite, sans admettre l'intuition ontologiste, ou sans recourir à quelque principe premier qui, lui, devra se justifier en dehors de toute relation positive à l'absolu et à l'occasion duquel la question se reposera inexorablement ?

De quelque côté que l'on se tourne, cette solution du problème critique est impossible et nous paraît irrémédiablement condamnée.

4. M. Gilson écrit : « Il faut s'entendre sur le sens thomiste du terme *implicite ;* on peut interpréter cette expression soit comme désignant du virtuellement préformé qui n'a plus qu'à se développer comme un germe, soit comme désignant du confus qu'une addition ultérieure viendra déterminer. Or il semble clair que, dans un système comme celui de S. Thomas, aucune connaissance de Dieu ne puisse être implicite au premier sens de l'expression. Il est en effet impossible de supposer qu'une connaissance quelconque nous soit originairement donnée dans l'intellect lui-même. Puisque notre intellect est primitivement une table rase sur laquelle rien n'est écrit, l'idée de Dieu n'y est pas plus inscrite que les autres et pas un seul texte thomiste ne nous autorise à supposer qu'elle y soit en aucune manière préformée » (1). Toute réserve faite sur la possibilité d'une intuition *confuse* de Dieu même dans l'ordre naturel, *a fortiori* d'une intuition d'ordre supérieur et surnaturel dans les états mystiques, que le thomisme de S. Thomas ne nous paraît nullement exclure (2), il est incontestable que, dans le plan

(1) *Philosophie de S. Bonaventure*, p. 134.

(2) Nous réservons de même chez saint Thomas la valeur qu'il convient de donner aux tendances comme moyen de connaissance et que nous semble trop négliger M. Gilson dans ce raccourci d'ailleurs substantiellement exact. Toute tendance, déterminée subjectivement, implique, par son mouvement propre, une relation à un

rationnel de la connaissance distincte, une connaissance implicite de Dieu ne trouve de place en philosophie thomiste qu'au second sens décrit plus haut. Ce sera donc par la seule voie du raisonnement, fût-ce par illation spontanée, que l'on *conclura* soit à l'existence soit à la nature de Dieu.

Mais, poursuit M. Gilson, « si l'idée de Dieu n'existe pas à l'état implicite dans l'intellect lui-même, existe-t-elle du moins dans la première des idées formées par cet intellect, l'idée d'*être ?* » — Et il répond négativement : « Ce n'est ni en elle ni dans son idée que l'âme possède la connaissance implicite de Dieu, c'est dans son objet et c'est là aussi qu'il lui faudra la chercher. La vraie signification du terme implicite n'est donc pas : virtuel, mais confus et indéterminé et ce n'est pas du contenu même de l'idée d'être que la pensée, puisant dans son propre fonds, fera sortir l'idée claire de Dieu, c'est une série de déterminations ajoutées à l'idée d'être par l'intellect au cours de son exploitation du monde sensible (1) qui déterminera progressivement et construira l'idée de Dieu... La lumière intellectuelle est un moyen de connaître, elle n'est jamais un objet connu ; on peut soutenir le contraire et se dire thomiste, mais il est bon de savoir qu'on pense alors en augustinien » (2).

Telle n'est certainement pas la doctrine de S. Bonaventure qui nous accorde, à la différence de S. Thomas, une idée innée de Dieu, et pour qui l'idée d'être que nous appréhendons la première, est simplement *l'être absolu :* « esse igitur est quod primo cadit in intellectu et illud esse est quod

---

terme et alors même que celui-ci n'est pas atteint directement, nous en avons une connaissance implicite, en ce sens que l'analyse de la tendance interprétée par les principes premiers et les réactions de cette tendance, soumise à l'action d'objets contraires, pourront dans beaucoup de cas, permettre de déterminer *objectivement* la nature de ce terme propre. D'autre part, il faudrait se garder d'entendre la « table rase » chez saint Shomas en un sens absolument passif et inerte. Le dynamisme de notre faculté intelligente est préformé à saisir dans les objets sensibles et fluents ce qui les dépasse comme tels, mais ce qui n'en est pas moins réel et imposé par eux comme condition nécessaire de leur être et de leur intelligibilité : « quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodam modo est *materia causæ* » (*Ia P.*, q. LXXXIV, a. 6 c.). La métaphysique est *la science du nécessaire, elle définit ce qui doit être à partir de ce qui est.* Aussi n'insistera-t-on jamais assez sur le rôle de l'*intellectus primorum principiorum* et sur l'usage de ces principes qui, s'exerçant bien à partir de la réalité, la dépassent et, au delà du fini qui reste l'unique objet *propre* de notre spéculation, nous révèlent cependant une finalité transcendante en nous faisant pressentir, non pas seulement que *l'infini est,* — la réponse à la question *an est* est catégorique et certaine, — mais un peu ce qu'il est, *quid est*, celui en qui tous les termes du discours et jusqu'à l'essence et l'existence s'unifient et s'identifient et qui réalise dans sa très simple unité la totale perfection de l'être. Pour aller jusque-là et pour vivifier notre connaissance, la simple connaissance confuse de Dieu, s'enrichissant du dehors à l'occasion de l'expérience *sensible* externe ne suffit pas : il y faut avant tout et surtout l'expérience interne et subjective, le dynamisme de notre faculté intellectuelle qui est faculté de l'être et les principes premiers, lois de l'esprit, comme de l'être, qui nous font tendre à tout l'être. Cf. supra, Introduction, *De Methodo Metaphysicæ*, p. 54 sq.

(1) Pas uniquement cela, comme nous le disons à la note précédente.

(2) *Loc. laud.*, p. 135-136. — Cf, *In IV Metaph.*, l. 6, n. 599 ; Q. *De Anima*, a. 5 c.

est purus actus » (1). Avec une telle théorie, « la nécessité de la réduction des jugements jusqu'à Dieu s'impose comme une évidence et l'on peut presque dire qu'elle est impliquée dans le moindre de nos jugements. Mais ici ce n'est plus de Dieu en tant qu'idée, c'est de Dieu en tant qu'être et par tout son être que l'action régulatrice et motrice détermine la formation dans l'intellect de l'idée d'être qui le représente. Etrange aveuglement de notre pensée qui ne considère pas ce qu'elle voit avant tout le reste et ce sans quoi elle ne peut rien connaître ; l'intellect qui conduit jusqu'au bout la résolution d'une connaissance quelconque s'aperçoit qu'on ne peut rien connaître sans connaître Dieu » (2).

Il nous semble entendre dans cet exposé une réplique très fidèle de ce que soutiennent présentement certains esprits, d'ailleurs fort distingués, qui voudraient et croient pouvoir fusionner harmonieusement S. Thomas et la « philosophie de l'action ». Nous opposons à cette manière de voir les très simples objections suivantes :

*a*) Qu'à penser ainsi on se réclame de S. Bonaventure et du courant augustinien médiéval contre lequel s'affirma S. Thomas, rien de mieux. Mais se faire passer pour thomiste dans ces conditions, ne peut s'interpréter que dans le sens d'une illusion inconsciente ou d'une mystification voulue.

*b*) Quoi qu'il en soit de la pensée et de l'interprétation dernière du Docteur Séraphique, il nous paraît, avec S. Thomas, absolument impossible d'admettre que la première idée d'être que nous appréhendons et qui commande toutes les autres est l'être absolu ou l'acte pur, l'être prégnant de tout l'être, l'être qui n'est qu'être et d'où l'on déduira par développement virtuel tout l'ordre de la réalité (1). Et en effet, il faut choisir :

α. Ou cette idée d'acte pur est immédiatement puisée dans la réalité soit intérieure soit extérieure : et alors quelle différence y a-t-il entre cette position et celle de Rosmini, pour lequel en effet le *primum cognitum* est l'*esse indeterminatum*, qui se trouve réalisé en toute réalité et qui est divin ? Et comment, si ce *primum cognitum*, appréhendé dans n'importe quelle réalité, est l'absolu au sens strict, évitera-t-on de conclure que ces réalités sont, non pas des participations du divin, mais sont identiquement le divin même ? et donc comment évitera-t-on le panthéisme ? On serait d'ailleurs heureux d'avoir le moindre argument qui établît cette doctrine : en fait l'on n'en trouve pas d'autre qu'une affirmation *a priori*. Quant à déduire *a priori* toute la réalité à partir de cette idée prétendument prégnante de tout l'être et donc *ratione sui* infinie, ou à partir du principe « l'être est, le non-être n'est pas » entendu en ce sens, ou de cet autre « esse qua esse est infinitum », c'est une tâche jugée depuis longtemps : elle ne peut éviter le panthéisme (Voir infra. Appendice VII, p. 599-601).

β. Ou cette idée nous est *innée*, produite immédiatement par Dieu en

(1) *Itinerarium*, V, 3, apud GILSON, *loc. cit.*, p. 381.
(2) *Ibid.*, p. 381-382.
(3) Il faut concéder sans réserve que, sur la nature de l'être, *primum cognitum*, il y a entre les deux Docteurs une opposition essentielle, et que cette divergence au point de départ entraîne dans la construction métaphysique qui s'ensuit une diversité profonde.

nous et seulement rendue consciente au premier éveil de notre intelligence, ainsi qu'il semble falloir l'entendre dans la philosophie Bonaventurienne : mais alors, s'il reste permis de ne pas appeler cette position de l'ontologisme au sens strict, celui-ci s'entendant d'une vision *immédiate* de Dieu (1), comment n'être pas acculé, dans le cas, à un ontologisme secondaire et dérivé qui aura tous les inconvénients du premier ? C'est dans et par cette idée ou lumière prise comme objet que nous verrons toute chose : ce qui ne se peut défendre psychologiquement ni métaphysiquement ; et d'autre part si cette idée se trouve en l'âme préformée en quelque façon que ce soit, de telle sorte que nous n'ayons qu'à en prendre conscience par simple réflexion ou analyse, c'en est évidemment fait des preuves de l'existence de Dieu : Dieu ne se démontrera pas ni ne se prouvera, on n'aura qu'à se le montrer et à le trouver (2). Pour autant que cette position serait *exclusive* et proposée comme la seule valable, on sait assez qu'elle est intenable aujourd'hui pour un catholique (3) et que, sur ce point, la liberté n'est plus intacte comme au temps de S. Bonaventure : tous ceux qui prétendraient ici se passer du principe de causalité et croiraient trouver directement l' « Unique nécessaire » au terme de leurs tendances ou dans leur dynamisme propre en rejetant tout autre procédé, ou en rendant tout autre procédé nécessairement solidaire de celui-ci, devront en prendre leur parti.

γ. Ou sans être une idée innée proprement dite, elle naît en nous à l'occasion de l'expérience, mais de telle sorte qu'elle dépasse d'emblée infiniment la cause objective d'où elle procède et que la raison d'infinité qu'elle est censée contenir lui vienne de la seule faculté de connaître où elle était virtuellement contenue : ce qui en somme nous donnerait l'équivalent de l'idée innée d'infini. Or une telle conception ne saurait se justifier ni de la part de l'objet excitateur qui est essentiellement fini et limité, ni de la part de la faculté en qui l'on mettrait ainsi équivalemment une catégorie *a priori*, celle de l'infini, toute semblable aux catégories de Kant. Que si l'on objectait ici que l'on affirme ce pouvoir transcendant de notre intelligence dans le seul ordre ontologique et que la valeur de ce pouvoir peut nous être garantie dans cet ordre par Dieu que l'on supposerait déjà prouvé, la réponse est évidente. Si vous attribuez ce pouvoir à votre faculté dans l'ordre ontologique, vous devez nécessairement admettre que, dans l'ordre logique, avant de connaître Dieu, votre faculté s'exercera en fonction de

---

(1) Telle est la position prise par M. Gilson, contre le P. Mennesson (p. 382) et d'autres. Nous ne demandons pas mieux que de penser ainsi. Mais nous devons avouer ne pas avoir bien vu comment le très distingué professeur de la Sorbonne réussit à écarter de saint Bonaventure tout grief d'ontologisme au moins au sens secondaire.

(2) Nous ne disons pas que, pour saint Bonaventure, la preuve au sens strict soit supprimée ; il semble bien plutôt qu'il la conserve : « J'ai l'idée de Dieu et de l'infini ; or cette idée ne peut être en moi que causée par Dieu. Donc. » Mais les philosophes contemporains auxquels nous faisons allusion suppriment explicitement comme nécessaire le recours au principe de causalité.

(3) Qu'il suffise de rappeler ce que formule le serment anti-moderniste de Pie X précisant sur ce point spécial ce qu'avait déclaré le Concile du Vatican.

cette propriété fondamentale qui marque notre premier acte de connaissance, et que vous ne conclurez l'existence de Dieu que dépendamment de cette propriété explicitement ou implicitement connue : vous vous enfermez alors manifestement dans un cercle, et vous recourez, pour prouver Dieu, à une faculté dont Dieu seul est la garantie. Catégorie *a priori*, et fidéisme, ou cercle vicieux : pas d'autre alternative.

Ce point de départ de la Métaphysique qui fait de l'être infini l'objet de l'intelligence n'est pas seulement tout nouveau dans la philosophie thomiste traditionnelle : il est décidément intenable.

5. D'autres ici nous arrêtent en posant une question préalable dont il faut bien dire quelques mots : « le problème critique, à les entendre, c'est tout simplement le problème de *l'être*, il ne se résout au vrai que par la *participation* et s'entêter à le vouloir poser comme les modernes est une tâche folle, sans objet, vouée irrémédiablement à l'échec. Aussi bien saint Thomas et tous les scolastiques l'ont résolue ainsi : « S. Thomas ne cherche « pas si la vérité est, mais assuré qu'elle est, il veut indiquer où elle se trouve ». Telle est la seule tâche qui convienne et revienne au métaphysicien ».

A parler franchement, nous ne saurions assez nous étonner de la difficulté que certains ont, non pas à résoudre, mais à comprendre en quoi consiste le problème critique. Que, dans la connaissance, le sujet s'oppose à un objet et que cette connaissance même soit constituée par une relation entre ce sujet et cet objet où ils se distinguent (antithèse), tout en s'identifiant dans la réalité de l'acte (synthèse) ; que, dans l'appréhension immédiate et le jugement spontané, nous ayons la *certitude* tout court, c'est à savoir la certitude que nous avons la vérité, et donc qu'il y a conformité entre notre intelligence qui juge et l'objet dont elle juge : ce sont là points de départ qui doivent être communs à tous et que tous admettent en fait sans exception. Mais tout le problème est de savoir ce que vaut l'*objet* en tant que *représenté* et donc il précède toute théorie du jugement.

On a pu à très juste titre reprocher à Kant d'établir une distinction entre l'objet phénoménal de connaissance et le noumène ou la chose en soi, dont nous ne pouvons absolument rien connaître, mais qui existerait en elle-même : un « inconnaissable » dont nous connaissons qu'il est, ce simple énoncé exprime une contradiction formelle et n'a pas de sens (1). Aussi le réalisme ne prétend-il nullement parler de choses en soi qui ne seraient pas intelligibles ni soumises aux lois de l'intelligence: tout au contraire, comme nous l'avons vu, *ens et verum, h. e. intelligibile, convertuntur*. Seulement à l'encontre de l'idéaliste et du criticiste, le réaliste soutient que ce qui termine sa connaissance, c'est à savoir l'objet connu, a une réalité absolue d'être, ou d'existence qui, tout en étant régie par les lois de l'intelligence, c'est-à-dire intelligible, ne dépend pas du fait de notre connaissance. Pour l'idéaliste strict, au contraire, *esse objecti cogniti est concipi vel posse con-*

(1) Cf. Lévy-Brühl, *Philosophie de Jacobi*, préface, p. XIV ; Boirac, *Idée de phénomène*, p. 22 sq.

*cipi* (1) ; ce n'est qu'une représentation sans plus et c'est ce que le réaliste nie catégoriquement.

---

(1) Il nous semble que, sans parler des idéalistes allemands, il faut, pour mettre ce point en doute, avoir lu nos idéalistes français en leur prêtant son propre tempérament dogmatique. Qui a peu ou prou fréquenté sans indulgence excessive, Renouvier, Hamelin, Lachelier, Brunschvicg ne saurait hésiter. Le titre du grand ouvrage de HAMELIN, *Les Eléments principaux de la représentation*, est à lui seul tout un programme, et l'auteur s'est chargé à maintes reprises de prévenir toute illusion possible sur le fond de sa pensée. Un exemple suffira : « L'objet et le sujet, dit-il p. 344, sont également réels et également inséparables l'un de l'autre. La représentation n'est pas autre chose que la conscience sous les espèces de laquelle ils naissent conjugués. La représentation, contrairement à la signification étymologique du mot, — car il faut emprunter les mots au sens commun, — ne représente pas, ne réflète pas un objet et un sujet qui n'existeraient pas sans elle : elle est l'objet et le sujet, elle est la réalité même. La représentation est l'être et l'être est la représentation ». — LACHELIER, dans son célèbre mémoire *Psychologie et Métaphysique*, publié par la *Revue Philosophique*, en 1885 (t. I, p. 481 sq.), et reproduit dans les éditions postérieures du *Fondement de l'induction*, n'est pas moins net : « Où prend-on que ce monde extérieur, sur lequel on greffe ainsi après coup la conscience, existe d'abord en lui-même et en dehors de toute conscience ? Nous percevons, dit-on, les objets extérieurs comme quelque chose qui existe déjà hors de nous et nous sentons très clairement, qu'en les percevant, nous ne les produisons pas. Oui, s'il s'agit de la perception réfléchie, par laquelle nous essayons de nous rendre compte d'un phénomène donné, car il faut évidemment que ce phénomène nous soit déjà donné pour que nous cherchions à nous en rendre compte. Mais il n'en est peut-être pas de même de la perception directe par laquelle les phénomènes nous sont donnés primitivement et avant toute réflexion... Mais l'étendue, dit-on encore, n'est pas en nous, car nous ne nous sentons pas en elle : nous la percevons au contraire, comme une sorte de négation de nous-mêmes, comme une existence étrangère à la nôtre et qui limite la nôtre. Sans doute : mais la question est toujours de savoir si cette existence est hors de nous par elle-même ou si c'est nous qui l'y mettons en la percevant... » (p. 127-128). Et plus loin : « On demande ce que la pensée ajoute à la perception : on ne s'aperçoit pas que ce qu'on appelle perception est déjà en grande partie l'œuvre de la pensée. Qu'est-ce donc que cette pensée qui se lie en nous à la perception sans se confondre avec elle ?... La pensée est numériquement identique à la conscience sensible : elle en diffère en ce qu'elle convertit de simples états subjectifs en faits et en êtres qui existent en eux-mêmes et pour tous les esprits : elle est la conscience non des choses, mais de la vérité ou de l'existence des choses. Il n'y a pas pour nous d'existence sans l'action d'une pensée qui la connaît et qui l'affirme ; il n'y a pas en nous de pensée qui ne soit la connaissance et l'affirmation d'une existence » (p. 154-155). Puis, après avoir posé que « la vérité ou existence », c'est-à-dire, « ce qui est pour nous, ce n'est pas ce que nous sentons et ce que nous percevons, c'est encore moins quelque chose d'extérieur à nos sensations et à nos perceptions, c'est ce que nous *devons*, en vertu des lois de la nature et de la conscience, percevoir et sentir » (p. 156), l'auteur développe cette idée que l'expérience est impuissante à nous le faire connaître, et il conclut : « il faut donc que la conscience intellectuelle tire d'elle-même la lumière qui ne peut pas jaillir de la conscience sensible : il faut qu'il y ait en nous, avant toute expérience, une idée de ce qui doit être, un *esse* idéal, comme le voulait Platon, qui soit pour nous le type et la mesure de l'*esse* réel. C'est cette idée qui est et qui seule peut être le sujet de la connaissance : car elle n'est point une chose, mais la vérité *a priori* de toutes choses, et la connaissance n'est que la conscience que cette vérité idéale prend d'elle-même en se reconnaissant dans les choses qui la réalisent. L'idée qui doit nous servir à juger de tout ce qui nous est donné ne peut pas nous être en elle-même donnée. Que reste-t-il sinon qu'elle se produise elle-même en nous, qu'elle soit et que nous soyons nous-mêmes, en tant que sujet intellectuel, une dialectique vivante ? *Ne craignons pas de suspendre*

En d'autres termes, lorsqu'il s'agit, dans le plan critique et métaphysique, d'expliquer les données de la représentation et donc d'une part la dualité du sujet de l'objet, de l'autre l'unité synthétique de la pensée, la question qui se pose entre l'idéalisme et le réalisme est celle-ci : la réalité existante se ramène-t-elle ou non à l'activité de l'esprit, à la réalité de la pensée ? L'idéalisme dit oui, le réalisme dit non (1).

Et que la question ait un sens, comment en pourrait-on douter ? Elle crève les yeux de quiconque a tant soit peu réfléchi sur sa propre pensée et le P. De Munnynck, O. P., va nous l'exposer en ces termes excellents : « L'objet est en soi, l'objet est dans le connaissant et il est manifeste, si l'on veut admettre la valeur objective de la connaissance, que l'objet en nous doit correspondre à l'objet en soi. Mais il est trop évident que l'objet dans l'intelligence est intellectuel et que l'objet en soi, *comme tel*, ne l'est pas. Il y a donc une différence entre l'objet en soi et l'objet en nous ; et l'analyse des deux termes, « être » et « être connu » nous révèle que cette différence est énorme, que nous sommes en face de deux ordres apparemment irréductibles dont la jonction constitue *le* problème de la connais-

---

*en quelque sorte la pensée dans le vide : car elle ne peut reposer que sur elle-même et tout le reste ne peut que reposer sur elle. Le dernier point d'appui de toute vérité et de toute existence, c'est la spontanéité absolue de l'esprit* » (p. 157-158). La lecture des cours inédits de Lachelier ne ferait que renforcer le sens idéaliste de ces extraits, et l'on ne saurait mieux les compléter qu'en reproduisant cette définition de l'idéalisme que le même Lachelier donnait dans une lettre à Séailles et que celui-ci a reproduite dans *La Philosophie de Lachelier* (1920), p. 164 : « L'idéalisme ne consiste pas seulement à croire que les phénomènes ne peuvent exister que dans une conscience : après l' « Esthétique transcendentale » cela ne fait plus question. Il consiste à croire que *les phénomènes ne sont donnés, même dans une conscience, qu'*AU MOMENT ET DANS LA MESURE *où elle se les donne, qu'ils ne sont en d'autres termes que des* REPRÉSENTATIONS ACTUELLES *et non des phénomènes en soi*, en nombre par conséquent toujours actuellement fini et cependant virtuellement infini ». — Ajoutons pour conclure cette dernière citation de Remacle, *Essai sur le caractère général de la connaissance* dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893, p. 267 : « Connaître l'objet en tant qu'objet est impossible, parce que les mots « connaître » et « objet » sont termes qui ne peuvent figurer dans une même proposition sans contradiction. L'objet connu deviendrait *ipso facto* une pensée, c'est-à-dire une modification du moi, un état de conscience, donc quelque chose de subjectif ». Assertion devenue familière à tous les idéalistes modernes et que M. Le Roy a résumée dans cette formule célèbre : « un au-delà de la pensée est impensable ».

(1) « On entend actuellement par idéalisme la tendance philosophique qui consiste à ramener toute existence à la pensée au sens le plus large du mot pensée (tel qu'il est employé notamment chez Descartes). L'idéalisme s'oppose ainsi au réalisme ontologique ou en un seul mot à l'ontologie qui admet une existence indépendante de la pensée » (*Vocabulaire technique*, dans le *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1908, art. *Idéalisme*). On trouvera au même endroit des citations de Kant et surtout de M. Lachelier fort instructives. — De son côté, M. Goblot définit ainsi l'idéalisme dans son *Vocabulaire philosophique* : « Dans la théorie de la connaissance, l'idéalisme consiste à soutenir que la pensée n'atteint pas d'autres réalités que la pensée même... En ontologie, l'idéalisme consiste à dire que les choses ne sont rien de plus que nos propres pensées. Il n'y a pas de monde extérieur qui serait représenté en nous ; le monde est cette représentation même qui est en nous : il n'y a de réel que des sujets pensants et la réalité consiste à être pensée par ces sujets ».

sance et dont la séparation constitue le boulet que le criticisme kantien a attaché au pied de la spéculation philosophique. — Quoi qu'il en soit, pour l'intelligence humaine *être* n'est pas *être connu.* L'objet en nous est autre que l'objet en soi ; et il n'est pas différent par une réalité surajoutée à la chose en soi. Qu'on donne à nos paroles un sens compatible avec l'affirmation radicale de l'objectivité de nos connaissances, nous dirons que la chose en soi n'est pas dans la chose en nous ; que celle-ci est différente de celle-là, non superficiellement, mais de part en part, par sa nature intellectuelle, par son essence qui, de toute manière, consiste à « être représentée ». La chose connue emprunte donc sa « forme » à l'intelligence ; il ne faut pas être kantien, il suffit de réfléchir un instant pour s'en convaincre » (1), — et pour comprendre aussitôt quelle difficulté formidable soulève ce très simple fait.

Tel est le point autour duquel on se bat en champ très clos : tel est, si je ne m'abuse, réduit à sa plus simple expression, l'objet du problème critique. C'est ce que, TOUT EN RÉSERVANT SES CERTITUDES, il conviendra d'examiner et de dirimer dans le plan de la réflexion philosophique. La vérité, pour les deux antagonistes, sera toujours la conformité de l'intelligence avec son objet, mais l'objet étant autre dans les deux cas, force sera de conclure que la vérité de ces deux cas sera tout autre, ou plus exactement que, dans un cas, il y aura vérité, dans le second, il n'y en aura aucune (2).

Que le problème réduit à ces termes doive être rattaché au problème *sceptique*, c'est ce que nos idéalistes modernes nieront énergiquement et ce qui en effet n'apparaît pas au premier abord : la question, certes ! n'a pas été posée par Kant comme elle le fut par Pyrrhon et Protagoras. Mais que ce rattachement s'impose, c'est à quoi doit aboutir une étude attentive de l'idéalisme, s'il est vrai que, dans la philosophie critique, les principes premiers dont elle use pour penser, n'ont pas de valeur ontologique : ils ne valent pas pour l'être et donc ne peuvent avoir qu'une portée tout occasionnelle et hypothétique, tout au plus celle de postulats pratiques (3). La ques-

---

(1) *La racine du principe de causalité*, dans la *Revue néo-scolastique*, 1911, p. 194-195. — Est-il besoin de souligner l'accord parfait de la notion de concept objectif impliquée dans ce passage avec celle que nous avons supposée dans tout le cours de ce livre ?

(2) Au moins peut-on encore comprendre ce que veulent dire ces idéalistes purs ! C'est à quoi l'on doit complètement renoncer lorsque l'on aborde la lecture des tenants de la vérité pragmatiste ; et l'on est réduit à s'en consoler en constatant qu'ils ne peuvent s'entendre eux-mêmes. Rien n'est instructif à ce point de vue, comme les Mémoires présentés au *Congrès des Sociétés de philosophie* tenu à Paris en 1921 (Paris, Colin, 1924) et les discussions auxquelles ils ont donné lieu. Presque toute la première partie du compte rendu roule sur la nature et la définition de la *Vérité*. En dehors de M. Cresson qui a défendu la vieille définition *adæquatio intellectus cum re*, l'accord a été unanime à la rejeter ; mais aussi l'anarchie a été absolue quand il s'est agi d'en prendre une autre. C'en serait comique, si ce n'était en réalité lamentable !

(3) Voilà précisément pourquoi la marche suivie par la *Critériologie* du Cardinal MERCIER, quelque supériorité incontestable qu'elle présente sur beaucoup d'autres, ne nous paraît pas cependant répondre à toutes les difficultés. L'éminent auteur, on le sait, procède comme par deux étapes successives. Dans la première, il établit la *vérité* des principes d'ordre idéal, mais sans s'inquiéter autrement de fonder la

tion étant poussée à cette extrémité, il n'y aura plus qu'à reprendre l'argumentation d'Aristote contre les sceptiques, mais en la renouvelant et en la complétant. Il ne suffit pas d'acculer l'adversaire à s'abstenir de juger et de parler, s'il veut être *logique* avec ses présupposés *négatifs :* ainsi pourra-t-on le faire taire, mais non le convaincre d'erreur. Il faut de plus pouvoir lui montrer qu'il *doit* juger et parler avec pertinence, que la vérité *est* et donc qu'il doit admettre certaines données *positives* dont la valeur s'impose à lui au titre de l'être (1).

---

valeur objective et ontologique des termes qui y entrent. Dans la seconde, s'appuyant sur ces principes d'ordre idéal, il tente d'établir l'*objectivité* des jugements d'ordre réel. Nous avons peine à réaliser l'efficace d'une telle démonstration. Affirmer la vérité des principes d'ordre idéal, entendue au sens de relation nécessaire entre des termes purement idéaux, c'est-à-dire en tant que purement pensés, ne sera mis en question par aucun idéaliste. Mais tant qu'on n'aura pas prouvé la valeur d'*être* de ces concepts fondamentaux qui font l'objet principal du débat, comment espérer débusquer l'idéalisme ? D'une part comment une relation de nécessité purement idéale entre des termes, dont on n'a pas prouvé qu'ils ont valeur d'être, donnera-t-elle jamais une relation ayant valeur métaphysique ? D'autre part, la vérité des principes étant ainsi réduite à l'ordre purement idéal, quand vous voudrez vous en servir pour fonder l'*objectivité* des jugements d'ordre supposé réel, toute la question se posera à nouveau : de quel droit vous permettez-vous de passer de l'ordre idéal, où vous vous êtes primitivement enfermé, à l'ordre réel ? Vous ne le pouvez faire qu'en supposant cela même qui est en question, à savoir que l'ordre idéal absolu des principes vaut de l'ordre réel et que l'intelligence pose l'être. — Que l'on veuille bien se reporter à ce que nous avons dit plus haut de la vérité logique à quatre termes dans l'Ecole de Louvain, p. 355 et 356, n.

(1) Qu'après cela l'on appelle, si l'on veut, le problème critique un *faux problème*, un *pseudo-problème*, nous n'y ferons pas obstacle, mais en ayant bien soin de préciser la portée de ce verdict sommaire. Le problème critique est un faux problème en ce sens qu'il part d'une identification indue entre l'objet et le sujet dans la représentation et qu'il tend à supprimer l'opposition essentielle que doit maintenir la synthèse subjective et à la rendre absolument vaine. Il est faux encore en ce sens que la solution apportée par la philosophie idéaliste et criticiste est simplement absurde. Mais que la distinction nécessaire entre le sujet et l'objet dans l'acte *un* de la connaissance ne soulève pas une question intelligible sur la nature de leurs rapports et que cette question ne consiste pas précisément à se demander comment le jugement peut maintenir la dualité dans l'unité ; que d'autre part, en raison de cette distinction, une question ne puisse également se poser sur la valeur des termes qui représentent l'objet, et qu'il n'y ait pas à montrer d'une façon positive quelle est et où est la solution, pourquoi et en quoi l'idéalisme fait fausse route: c'est ce qu'on ne peut raisonnablement nier. En ce sens le problème critique n'est pas un faux problème et en refusant de l'aborder sous cet angle, on s'expose à trop juste titre à se voir refuser l'audience du public qui pense et à faire croire ou que l'on n'a pas vu la difficulté ou que l'on passe à côté, faute d'une réponse pertinente à lui opposer : aveu d'impuissance qui n'est pas une solution, et qui témoigne à l'égard de la raison d'une défiance injustifiée. Comme l'a écrit le C[al] MERCIER : « Pour que des hommes de grande valeur s'arrêtent en foule devant une même question, cette question doit avoir quelque chose de naturel et de légitime » ; et ailleurs : « Sous l'influence du *Discours de la Méthode* et de la *Critique de la raison pure*, le problème critique est posé dans la philosophie moderne en termes contradictoires peut-être, mais il est posé. Les néothomistes auraient donc grand tort de s'en désintéresser. Pour qui philosophons-nous, sinon pour les hommes de notre temps ? Et qu'avons-nous en vue en le faisant sinon de proposer une solution au doute qui obsède nos contemporains ? » (*Origines de la psychologie contemporaine*, 1908, p. 469).

La solution à laquelle nous nous sommes rangé dans ce débat et qui est celle du P. Picard, on la connaît : tout l'effort devant porter sur l'objectivité, au sens rigoureux défini à l'instant, de la notion d'être et sur sa valeur de représentation indépendante de l'acte subjectif de la connaissance, on tâche de montrer que cet objet sur lequel portent les premiers jugements en effet a une telle valeur. La perception ou intuition immédiate de l'être qu'est le moi par l'intelligence, identique réellement à ce même être, nous en donne le moyen : seule une évidence concrète, une expérience métaphysique permettra d'écarter le diallèle et de le résorber en le dépassant.

Mais ceci est toute autre chose que ce qu'on est convenu d'appeler le « problème de l'être ». Que notre propre moi appréhendé immédiatement comme distendu en quelque sorte, incomplet, imparfait, aspirant au mieux, au plus être, voire à l'être qui n'est qu'être, que tout être fini et mobile ne trouve sa pleine explication que dans cet être qui n'est qu'être qu'il participe, et dont il est une réplique diminuée et analogue, mais vraie, — c'est ce qu'établit solidement la théodicée et ce qui nous permet de faire une théorie parfaitement cohérente et une de l'être. Mais pour ce faire, qui appartient en propre à la métaphysique, il faut au préalable avoir en main l'instrument idoine. On peut se désintéresser de la question (1) et aller de l'avant comme en terrain déjà conquis et sûr : si on la pose cependant et si on la veut résoudre, elle prendra sa place avant celle de l'être et lui servira d'introduction, elle ne se confondra jamais avec elle.

5. Quant à S. Thomas dont on invoque ici le témoignage, nous ne réussissons pas à voir le rôle que l'on fera jouer à son autorité. Le P. Boyer, dans un article très fouillé et très pénétrant (2), a tenté d'établir contre le C^al^ Mercier, le P. Jeannière et d'autres, que le Docteur Angélique n'avait nullement résolu le problème critique à leur manière, ainsi qu'ils le prétendaient en s'appuyant sur un texte célèbre du *De Veritate*, q. I, a. 9. Ce texte est celui-ci : « Cognoscitur autem [veritas] ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem, quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus ; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur ; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur ».

D'après le C[al] Mercier, la réflexion dont parle ici S. Thomas, consis-

(1) Nous avons dit en quel sens dans les *Archives de philosophie*, vol. II, cah. 2, p. 200 sq. Bien plus, nous avons, *ibid.*, p. 158-159, essayé de montrer comment le moi imparfait, inégal et inadéquat à la pensée, inintelligible pour une part et ne répondant pas aux exigences incoercibles de notre intelligence, que nous appréhendons immédiatement comme être et comme tendant à s'égaler à l'être, — comment le moi impliquant une relation essentielle à une cause qui soit sa raison, un dynamisme qui le rattache à l'être tout court, pouvait donner un point d'appui et servir de justification au principe de raison suffisante. Mais pour avoir Dieu et l'explication totale de l'être, il faut avoir au préalable ce principe de raison suffisante.

(2) *Gregorianum*, sept. 1924, p. 424-444.

terait en un « second jugement qui prendrait pour objet un premier jugement, afin d'en déclarer la valeur. L'intelligence aurait d'abord donné une adhésion complète ; elle aurait affirmé ou elle aurait nié. Voulant ensuite connaître le bien fondé de ce premier acte, elle en considérerait la nature, les conditions, le caractère. Au cas où cet examen lui apporterait une entière satisfaction, elle proclamerait la rectitude de son premier jugement, elle le dirait conforme à ce qui est, et ainsi elle connaîtrait la vérité » (p. 426). Contrairement à cette opinion, le P. Boyer soutient que le sens du texte qu'on vient de lire est le suivant : « La vérité se trouve dans l'intelligence, non seulement comme réalisée, mais comme connue ; et elle est connue parce que l'intelligence, dans l'acte du jugement, réfléchit sur sa première opération, l'acte de simple appréhension. Par cette réflexion, en effet, l'intelligence n'a pas seulement conscience de son acte, mais elle a la certitude que son acte est l'expression de la réalité. Or, elle ne peut puiser une telle certitude que dans la connaissance de la nature de son acte, et elle ne peut connaître la nature de son acte qu'en connaissant en même temps la nature du principe de cet acte. Ce principe est l'intelligence, et sa nature est de se conformer à ce qui est. Toutes ces choses peuvent être connues ensemble dans l'acte même du jugement qui se termine à l'objet, parce qu'il n'est pas besoin de plusieurs actes pour atteindre une connaissance et ses conditions. La vérité se trouve donc comme connue dans le jugement parce que, dans cet acte, l'intelligence fait un retour complet sur elle-même et saisit sa propre nature » (1).

Nous nous plaisons à reconnaître que la discussion textuelle du P. Boyer nous a convaincu et qu'elle nous semble bien refléter la pensée de saint Thomas. Mais que conclure de ce fait ? Simplement que saint Thomas n'a pas traité ni soupçonné le Problème critique ni en cet endroit ni dans les textes parallèles (2). Et c'est tout. Que cette manière de présenter le problème de la connaissance constitue une explication métaphysique profonde et parfaitement recevable, une fois admise et reconnue la valeur de notre intelligence, nous en tombons aisément d'accord avec le R. Père. Mais qu'elle constitue une vraie solution du problème critique, c'est là une toute autre affaire et nous estimons sans hésitation qu'il y a erreur certaine à l'affirmer. Le P. Boyer nous l'a dit : saint Thomas, dans notre passage, « *ne cherche pas si la vérité est*, mais assuré qu'elle est, il veut indiquer où elle se trouve » (p. 434). Rien de plus vrai. Seulement il ne faudrait pas oublier que le problème critique consiste précisément *à chercher si la vérité est* au sens que nous avons défini. Quand donc le R. Père croit, avec la solution de saint Thomas, avoir répondu aux sceptiques, assurément il s'abuse :

« Ce n'est pas, écrit-il, en continuant à s'extérioriser et à poursuivre hors de soi une aveugle chasse à l'objet, c'est en rentrant en lui-même, en s'intériorisant, que l'esprit, une fois saisie sa proie, s'assure qu'il l'a saisie. Car à présent, en ce seul acte de reploiement, il atteint en même temps son pre-

(1) *Ibid.*, p. 442. Le P. von DUNIN-BORKOWSKI, dans les *Stimmen der Zeit*, oct. 1924, p. 36, donnait au même temps une interprétation toute semblable.
(2) *In P.*, q. XVI, a. 2 ; *in VI Metaphys.*, l. 4 (ed. Cathala, n. 1235-1236).

mier acte et la chose. Et il ne peut en être autrement, puisque ce premier acte est connaissance de la chose. Que pourraient ici contester les sceptiques ? Si l'esprit humain, par la première opération, connaît vraiment l'objet, si, retournant sur lui-même son regard, il sait aussi que telle est la nature de son acte, à savoir, de connaître l'objet, ne possède-t-il pas toute la lumière désirable ? La certitude ne consiste-t-elle pas à savoir que l'on sait ? Le jugement, de par sa nature, fait donc resplendir en nous la vérité vraiment telle, la vérité consciente d'elle-même » (p. 436).

*Si l'esprit humain par sa première opération connaît vraiment l'objet*, nous dit-on ! Mais c'est cela même le problème critique, dont toute la raison d'être est de définir en quel sens on connaît l'objet et quelle est la valeur de celui-ci. Traiter la question du jugement en supposant tranchée cette question préalable, qui divise irréductiblement idéalistes et réalistes, c'est sans doute faire de la critériologie, ce n'est pas faire de la critique : dans le plan de celle-ci, c'est tout au contraire commettre une pétition de principe totale.

6. Nous interpréterons dans le même esprit tous les textes où saint Thomas parle de nos certitudes qui seraient fondées en dernière analyse sur la lumière ou la *vertu divine*. Le Docteur angélique, en faisant appel à ce principe d'explication se place manifestement dans l'ordre métaphysique et nullement dans le plan critique. Ainsi en est-il par exemple de ce texte bien connu du *Compendium theologiæ* qui résume toute sa pensée sur ce sujet et qui, placé dans une autre perspective, sonnerait étrangement faux : « Deus, ad intelligendum, hominem juvat non solum ex parte objecti quod homini proponitur a Deo vel per additionem luminis, sed etiam per hoc quod lumen naturale hominis quo intellectualis est, a Deo est et per hoc etiam quod, cum ipse sit veritas prima a qua omnis alia veritas certitudinem habet, sicut secundæ propositiones a primis in scientiis demonstrativis ; nihil intellectui certum fieri potest nisi virtute divina, sicut nec conclusiones sunt certæ in scientiis nisi secundum virtutem primorum principiorum » (1). L'action de l'intelligence humaine, comme toute son activité créée, exige la coopération divine, et de même qu'Il est cause de tout être, Dieu est nécessairement cause de toutes nos connaissances, soleil intelligible par qui nous voyons toutes choses sans que nous le voyions lui-même : « sicut si dicamus quod in sole videntur ea quæ videntur per solem » (2). La vérité nécessaire et essentielle des principes et de tout jugement nous est ainsi rendue accessible grâce à l'activité participée de l'intellect agent s'exerçant sous l'influence immédiate de la Vérité imparticipée et subsistante. L'intellect agent, ce n'est pas tant un rayon émané directement du foyer divin, qu'une lumière naturelle *créée* à l'image de Celui qui est toute lumière et une puissance active qui n'agit qu'en dépendance de cette lumière. En ce sens, mais en ce sens seul pour saint Thomas, Dieu sera le dernier fondement ontologique et des premiers principes et de toute certitude. Le texte

(1) *Compendium theologiæ*, c. 129.
(2) *Ia P.*, q. LXXXIV, a. 5. Cf. *ibid.*, q. XII, a. 11 ad 3.

cité du *Compendium theologiæ*, ainsi que tous les textes parallèles : *De Veritate*, q. XI, a. 1 c. et ad 13, *III Contra Gentes*, c. 47, *In Boet. de Trinitate*, q. 1, a. 1, *Quodl. VIII*, a. 4, etc., ne sauraient s'interpréter autrement, sans faire violence à la pensée constante du saint Docteur et à la lettre de ses affirmations. Or activité participée, lumière naturelle venue de Dieu, vertu et coopération divine, etc., tout cela ne peut être invoqué, que si l'on a déjà la certitude des principes et de l'existence de Dieu ; tout cela fournit la raison ultime et le *comment* ontologique de la certitude, mais tout cela suppose donné et justifié le fait premier de la certitude logique et donc le problème critique entièrement résolu (1). Qui s'aviserait de recourir à la théorie thomiste de la vérité illuminatrice et bien plus encore à la théorie augustinienne, pour répondre aux difficultés idéalistes et sceptiques, manifesterait à l'évidence qu'il n'a rien compris à la question.

### III. **L'intelligence faculté du divin : conséquences théologiques.**

Encore que ce point de vue déborde notre cadre, nous ne croyons pas pouvoir éviter d'y faire allusion, la théorie que nous étudions risquant de commander les rapports des deux ordres naturel et surnaturel.

L'intelligence en soi étant définie par le divin et la capacité de Dieu, toute intelligence, qu'il s'agisse de l'angélique ou de l'humaine, devra nécessairement vérifier ce constitutif essentiel de sa nature, à peine de ne pas être. Et en effet : « les créatures spirituelles, dont la nature est définie par leur appétit de Dieu connu, sont, en quelque sorte, de pures inclinations vers la vérité première et comme des « relations transcendentales » à Dieu. Leur fin est la contemplation divine, et leur potentialité progressive est toute réglée par l'attirance de cette fin » (2).

Les droits de la logique, voire de la logique verbale, ne prescrivant jamais, il sera loisible de faire sortir de ces formules beaucoup plus sans doute que leur auteur n'avait prévu et voulu. Ainsi, à les prendre telles quelles, on aura tôt fait d'en déduire que ce qui *définit* l'esprit, c'est la vision de Dieu, et donc que l'esprit n'est esprit qu'en tant et parce qu'il est ordonné à voir Dieu. On nous dit en effet que l'être spirituel se définit par l'appétit de Dieu connu et par la contemplation. Or l'appétit est spécifié par sa fin, de même que la contemplation par son objet. Restant donc dans l'ordre naturel, dont il est seul ici question, la nature, la fin et l'objet propre de notre intelligence seront spécifiés par Dieu pris en lui-même dans sa nature.

---

(1) S'il fallait chercher chez saint Thomas, non pas une solution, — elle ne s'y trouve pas et comme l'écrit très justement M. Gilson, *Le Thomisme*[2], p. 38 : « sa philosophie n'a rien d'une philosophie critique », — mais les *principes* d'une solution du problème critique, c'est bien plutôt dans les textes où il est question de l'*Intellectus principiorum* que l'on aurait chance de les rencontrer : tel celui du *De Veritate*, q. XV, a. 1, que nous avons cité plus haut p. 60. M. Dehove, qui le cite également dans son *Essai critique sur le réalisme thomiste*, p. 78, le traduit ainsi fort à propos : « S'il n'y avait que la connaissance discursive, il n'y aurait pas de connaissance discursive. — *ἀνάγκη στῆναι* » Il reste évidemment après cela à déterminer le sens de l'*Intellectus principiorum* ; mais au moins par là une voie est ouverte qui permettra peut-être de sortir de la difficulté.

(2) Rousselot, *Amour spirituel...*, loc cit., p. 230.

D'où cette conclusion nécessaire : la vision béatifique, objet formel dernier et spécificateur de l'ordre surnaturel, est exigée par la *nature*. Ce qui est théologiquement inadmissible.

Si la capacité de Dieu par vision béatifique spécifiait naturellement l'intelligence, celle-ci ne serait pas seulement ordonnée par sa nature *à pouvoir être élevée* à l'ordre surnaturel, ainsi que la théologie nous l'apprend : il faudrait dire qu'en fait elle est ordonnée positivement *à être* élevée à cet ordre surnaturel. La nature n'aurait pas seulement une puissance obédentielle à agir surnaturellement : elle aurait une vraie puissance positive actuelle à poser des actes surnaturels (*potentia agendi*, par opposition à la première qui est *potentia ad agendum*). Toutes propositions qui ne se peuvent tenir. Il est très vrai que l'esprit comme tel est apte naturellement à être surnaturellement doué par grâce de la capacité du *divin* ; cette grâce n'en doit pas moins rester essentiellement *gratuite* : comme telle, à moins d'absorber la nature et de résorber la valeur propre de celle-ci (1), elle ne la définira donc ni ne la spécifiera. En réalité cette aptitude naturelle de la nature humaine à être surnaturellement élevée à la vision divine est identiquement la *capacité de l'être* et la nature profonde de l'entendement qui, tout en étant *raison*, est aussi *intelligence* : l'intelligence est faculté de l'être et non du divin.

## IV. **Le primat du surnaturel dans la philosophie.**

1. Une interprétation brillante de la théorie de l'intelligence faculté du divin a été proposée par le P. G. de Broglie comme appartenant à S. Thomas (2).

Si l'on en croit le très docte professeur à l'Institut catholique de Paris, la simple analyse de notre appétit naturel de la Béatitude peut nous faire découvrir avec une certitude absolue que « la vision béatifique est certainement possible en soi, notre inclination ne pouvant être sans objet » (p. 213), et que cet appétit a pour terme et pour terme unique, la vision béatifique surnaturelle. Sans doute l'existence *de fait* de cette vision béatifique et de l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel doit rester exclusivement objet de foi : « Le principe *Desiderium naturæ nequit esse inane* ne vaut, quand il s'agit du désir de la vision béatifique, que du pur ordre des essen-

---

(1) C'est à quoi tendent bien en effet certaines théories récentes de l'acte et de la puissance, en vertu desquelles la puissance n'est que pure limite par rapport à l'acte. Dans cette perspective, la grâce, principe spécificateur de la nature « historique » qui est la nôtre, et à ce titre, principe unique de spécification, est, par rapport à cette nature, comme l'acte par rapport à la puissance. Mais la puissance n'étant comme telle rien par elle-même et sa fonction se réduisant à limiter, à talifier l'acte, il s'ensuivra sans doute l'unité de fin dans l'homme « historique », mais aussi la résorption totale de la « nature » proprement dite dans l'ordre surnaturel. — Nous n'admettons ni cette notion de puissance, ni que l'on puisse appliquer la théorie de l'acte et de la puissance sans ce correctif essentiel : la théorie entendue au sens strict comporte une ordination transcendentale réciproque de ces deux *réalités*, qui doit laisser à chacun des deux termes corrélatifs sa valeur propre. Or cette ordination réciproque ainsi entendue ne semble pas suffisamment sauvegardée dans les théories auxquelles nous faisons allusion ici.

(2) *Recherches de science religieuse*, mai-août 1924, p. 193-246 : *De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas*.

ces, comme s'il signifiait seulement : « tout désir de la nature peut être comblé ». Et c'est pourquoi la réalisation de ce désir par Dieu est absolument gratuite. Mais il n'empêche que la nature de cette béatitude, le *quid est* de l'ordre surnaturel, grâce et gloire, les conditions auxquelles la vision de Dieu est *possible* et les conséquences qu'elle entraîne nécessairement relèvent de la *seule raison*. Autrement dit dans l'ordre des essences, la vision intuitive est la seule fin concevable d'une intelligence créée ; ce qui suffit à démontrer la possibilité d'une telle fin dernière : « ces traités (de la vision béatifique et de la grâce comme telles) appartiennent de droit à la raison naturelle et non pas à la pure foi, comme on tend à le croire aujourd'hui » (*Recherches de science religieuse*, 1924, p. 209).

Notre intelligence tendant de soi au *divin*, à la vision intuitive, sera spécifiée par cette *fin*, qui est de soi surnaturelle et hors des prises de la nature. La nature ne se conçoit qu'en fonction de la grâce, elle n'est vraiment *en acte*, comme ses exigences ontologiques naturelles le réclament, que lorsqu'elle est dans l'état de grâce et de gloire: c'est *donc* en cet état qu'elle présente sa propre et pleine intelligibilité. En un mot elle n'est pleinement elle-même que subsumée par la grâce, absorbée dans la grâce...

Toute étude métaphysique de l'intelligence devra donc se placer d'emblée dans l'ordre surnaturel. La conclusion est nécessaire et d'ailleurs explicitement formulée par l'auteur : « Nous arrivons par là à conclure que, si l'on veut bâtir une théorie satisfaisante des rapports de la nature et du surnaturel, il faut intervertir la perspective dans laquelle les modernes ont généralement accoutumé de se placer. Ils parlent comme si la nature en tant que telle était de plein droit première dans l'ordre des objets intelligibles, je dis première non pas *quoad nos*, mais *quoad se*... Pour nous, nous croyons au contraire que les créatures sont d'autant plus unes et intelligibles qu'elles sont plus voisines de Dieu et donc que, s'il faut établir un ordre entre les objets de la divine pensée, c'est dans l'état de la divine adoption que la créature spirituelle se laisse penser d'abord » (p. 240).

2. Nous n'avons point à nous occuper de cette thèse au point de vue théologique, mais uniquement au point de vue philosophique. Or, malgré le talent incontestable déployé par l'auteur en la matière, nous ne saurions nous ranger entièrement et sans réserve à son avis.

*a*) S'il était vrai que la raison, par la simple analyse de son appétit naturel, était capable de découvrir que le terme de cet appétit ne peut être que la vision intuitive et « l'état de la divine adoption », serait-il logique de considérer encore l'élévation à l'ordre surnaturel comme purement gratuite ? En d'autres termes, comment n'est-il pas incohérent de dire, d'une part, que l'on connaît naturellement d'une façon déterminée que seules la grâce et la gloire surnaturelles peuvent nous achever vraiment ; et, d'autre part, que, nous sentant attirés vers cette fin par des velléités naturelles profondes, nous devrions n'éprouver aucun regret et ne nous considérer comme lésés en rien, si l'on savait que, par sa libre volonté, Dieu décide de ne pas nous y appeler ?

Nonobstant la subtile argumentation du P. de Broglie nous estimons que la Sagesse de Dieu serait intéressée dans l'hypothèse à ne pas laisser frustré chez nous ce qui constituerait un besoin essentiel et foncier, ce qui

spécifierait toute la nature à la manière d'une fin. Nous avons peine à voir que l'auteur ait donné de cette difficulté fondamentale une explication qui sauvegarde suffisamment à notre gré la libéralité du don divin.

*b*) Nous ne ferons certes pas dire au texte du R. Père que l'analyse du seul appétit naturel permet de déduire de *façon déterminée* le *quid* de la grâce et de la gloire, de la vision de Dieu en trois personnes, de notre participation à la vie divine et de l'état de la divine adoption, ce qui serait une erreur théologique manifeste (1). Sans aucun doute il a voulu signifier seulement que l'analyse de l'appétit de la béatitude nous permet de déduire comme notion solide de notre *fin* dernière, une saisie immédiate béatifiante de Dieu, une intuition intellectuelle de la divinité pleinement rassasiante selon la mesure de nos désirs finis et de notre capacité également finie; d'où suit l'objectivité des moyens nécessaires pour y atteindre quels qu'ils soient.

Ainsi délimitée, cette thèse est parfaitement acceptable, mais nous donne-t-elle Dieu objet spécificateur de l'ordre surnaturel comme tel ? Nous ne le pensons pas. Cette manière de voir implique un Dieu béatifiant dans l'ordre naturel, ce même Dieu auquel aboutit en théodicée l'argument classique tiré de l'appétit de la béatitude, ou mieux l'argument qui nous permet de déterminer quelle est notre fin dernière, une fois l'existence de Dieu prouvée par ailleurs. Mais ni par l'un ni par l'autre, on ne conclut à Dieu tel que nous le connaîtrons dans la gloire céleste.

Aussi bien parmi ceux qui font état de ces preuves, beaucoup rejettent comme absolument insuffisante et dérisoire la notion d'une béatitude naturelle qui « bouclerait » avec une possession de Dieu réalisée par l'intermédiaire d'espèces intelligibles ou d'une connaissance d'ordre abstrait, et qui ne se terminerait pas immédiatement à Dieu possédé en lui-même, dans sa réalité subsistante. Leur manière de voir, pour autant qu'elle prétend répondre aux vœux réels et concrets de la nature intelligente et libre, doit impliquer tout au contraire la possibilité d'une possession (nous ne disons pas à dessein *vision*) de Dieu naturelle, proportionnée à la capacité finie de la créature et donc d'une possession qui ne nous le livrerait pas nécessairement dans la clarté d'une vision totale et distincte, entraînant l'intelligence de la Trinité et de sa vie intime, mais qui nous le ferait atteindre d'une manière concrète, comme Créateur et Providence, et entraînerait une union personnelle sans intermédiaire, encore qu'obscure, confuse, indistincte. A la différence de la raison discursive, la volonté ne se contente pas d'idées ; il lui faut un bien substantiel : « appetitus est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam, et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in *re* appetibili » (Ia P., q. XVI, a. 1 c.). Mais nous n'avons pas nécessairement par là le surnaturel. Ce qui spécifie le surnaturel au sens fort, c'est ce que la foi nous fait connaître de la nature intime de Dieu, la Trinité et les autres mystères, en particulier notre participation à la vie divine, notre élévation à un ordre où Dieu est contemplé par nous selon sa vie propre. Où a-t-on jamais prouvé que Dieu ne pouvait être atteint

---

(1) En opposition par exemple avec la condamnation de FROHSCHAMMER (Denzinger-B., *Enchiridion*, n. 1525-1527) ou la Constitution *de Fide* du Vatican (ib., n. 1796), qui affirment la transcendance absolue de ces mystères.

directement, s'il l'est à un titre quelconque, que dans la vision face à face, selon la totalité de ce qu'il est et que la nature n'est capable de lui, en fait, par ses seules forces, à *aucun* titre ? En bref, où a-t-on jamais prouvé que la nature ne pouvait pas, *de se*, encore que très imparfaitement, cela va de soi, le posséder *totum, sed non totaliter* ?

Sylvestre de Ferrare dans son Commentaire sur le *Contra Gentes* (1) distingue très justement deux manières de considérer l'essence divine en tant qu'objet de la béatitude : « uno modo in quantum est visio primæ causæ absolute, alio modo in quantum est visio objecti supernaturalis beatitudinis... Cum ergo dicitur quod desiderium videndi naturam divinam est nobis naturale, intelligitur de natura absolute considerata respectu talis visionis ut primo modo consideratur, non autem ut consideratur secundo modo » (2).

Le désir de voir l'essence divine est donc, d'après le Ferrarais, naturel dans la mesure où il porte seulement sur la cause première comme telle, et pour autant Dieu, objet formel de la béatitude naturelle, se distingue de Dieu objet formel de la béatitude surnaturelle. Le principe « desiderium naturæ non potest esse inane » étant reconnu d'autre part comme nécessaire et absolu, il s'ensuivra qu'à ce désir naturel devra répondre, en droit, tout au moins, un terme rassasiant, lui aussi proportionné à la nature et qui ne saurait être qu'une possession (par vision intuitive ou autrement) naturelle et immédiate de l'essence divine au titre de la cause première. Pour distinguer l'ordre naturel de l'ordre surnaturel, il n'est nullement besoin de chercher ailleurs que dans ce point de vue formel sous lequel est envisagé l'objet matériel de la béatitude, c'est-à-dire l'essence divine et c'est ce qu'ont toujours supposé les meilleurs défenseurs de l'argument tiré de l'appétit de la béatitude pour prouver l'existence de Dieu. Quoi qu'on pense de l'efficacité de cet argument, la détermination de la fin de l'homme dans l'ordre *naturel*, une fois l'existence de Dieu établie avec certitude, pose à coup sûr le problème de la possession de Dieu selon sa réalité concrète et nous n'avons aucune peine à reconnaître que l'idée de béatitude naturelle spécifiée par une saisie immédiate de Dieu au titre de cause première, sans que Dieu soit atteint dans sa vie intime totale, n'est nullement absurde (3). Le seul fait de la vision ou du désir de la vision sera donc, lui aussi, insuffisant par lui-même à spécifier l'ordre *surnaturel* comme tel et à établir une distinc-

---

(1) *In III C. Gentes*, c. 51, cité par le P. Blanche, dans la *Revue de Philosophie*, juillet-août 1924, p. 447.

(2) Distinction qui semble également répondre à ce que S. Thomas dit ailleurs : « pertinet ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam et quod beatitudo consistit in adeptione boni perfecti ; sed quod illud bonum perfectum ad quod homo factus est sit illa gloria quam sancti possident est supra cognitionem naturalem. Unde Apostolus dicit : nec oculus vidit... » (*De Malo*, q. V, a. 3).

(3) Elle nous semble même impliquée par la théorie que développe S. Thomas dans le fameux passage du *I Dist.* 3, q. 4, a. 5, sur lequel le P. Picard a si justement attiré l'attention des philosophes dans son petit opuscule, *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*.

tion essentielle entre les deux ordres. Dès lors on ne pourra s'en autoriser pour transposer dans l'ordre surnaturel tout le plan de la métaphysique.

3. D'après tous les théologiens, le composé de nature et de grâce constitue une unité non pas *substantielle*, mais seulement *accidentelle*. La grâce, en élevant le sujet à un *ordre* supérieur, n'altère pas essentiellement sa nature et ses facultés. En sorte que, élevé à l'ordre surnaturel, le sujet peut faire encore des opérations purement naturelles, identiques à celles qu'il eût faites s'il n'eût pas été élevé à l'ordre surnaturel : tels sont par exemple les actes d'intelligence par lesquels il se justifie rationnellement sa foi.

On ne voit pas assez comment cette thèse commune s'harmonise avec ces paroles que nous lisons p. 239 et suivantes : « Un être spirituel, *ce n'est pas autre chose* qu'un sujet susceptible de participer, *si Dieu le veut*, à la vie divine... Toutes ses facultés opératives se trouvent *adéquatement définies par là et par là seulement*... Laissé à ses moyens, l'esprit pourra encore peupler de *vérités fragmentaires* le champ de sa pensée, et pousser *vers des biens finis*, l'élan efficace de son désir ».

Nous croyons qu'il faut faire plus large et plus consistante la part de la nature. En particulier, à notre humble avis, c'est bel et bien la nature qui est première *quoad se*, et pas seulement *quoad nos* dans l'ordre des choses intelligibles, c'est-à-dire que c'est bien elle, — malgré la *finalité* très haute qui l'appelle au surnaturel et qui donc est première *in intentione*, — c'est bien la nature non élevée qui doit s'opposer à la nature élevée comme un objet un et simple à un produit, non pas hybride et compliqué, comme on le prétend, mais à un objet *moins un métaphysiquement* et plus complexe.

Dans la perspective qui nous est ouverte, la *finalité* se substitue à la *forme* intrinsèquement constitutive. Mais de ce que, dans l'ordre de la finalité totale, la nature élevée est première, il ne s'ensuit nullement qu'elle soit le principe spécificateur d'unité intelligible (au sens métaphysique constitutif) de la nature susceptible d'élévation surnaturelle. A le penser, ne risquerait-on pas d'être entraîné un jour à méconnaître la parfaite consistance en soi de la nature sous la grâce ? Car si l'ordre de pure nature n'existe pas et n'a jamais existé, la nature non élevée par la grâce n'est pas un mythe, elle n'est pas seulement le rêve d'une ombre, elle existe dans les âmes non encore justifiées, et, bien qu'élevée par cet *accident* d'ordre supérieur qui est la grâce, elle n'est pas essentiellement altérée quant à sa substance, quant à son *être métaphysique intelligible* (1).

---

(1) Quelle est au juste la pensée de S. Thomas sur ce sujet ? Le P. de Broglie l'a étudiée avec soin dans l'article que nous avons cité et dans la réponse opposée par lui aux objections que lui avait faites le P. Blanche : cf. *Recherches de science religieuse*, janv. 1925. Parmi ceux-là mêmes qui hésitent à admettre la position théorique du brillant professeur, beaucoup, nous le savons, sont très portés à croire que l'exégèse historique du R. Père est solidement fondée. La thèse du Docteur angélique, disent-ils, aurait bien été établie par lui dans cette perspective, mais celle-ci est aujourd'hui dépassée ; des précisions sont survenues depuis qui imposent de modifier le point de vue. Nous nous garderons de prendre parti dans cette controverse délicate ; avouons seulement que la distinction des deux visions de Dieu, objet l'une d'une béatitude naturelle, l'autre d'une béatitude surnaturelle nous paraît bien

## Art. IV. — UTRUM PRINCIPIA PRIMA SINT ANALYTICA AN SYNTHETICA

**Continuatio rerum.** — Naturam magis peculiarem sub respectu *formali* primorum principiorum, contendemus nunc definire. Absoluta enim disquisitione de eorum necessitate et universalitate quæ extra omnem controversiam reponenda erat, rursus autem supposita eorum irreductibilitate quæ a multis in controversiam revocatur, nunc quæstionem adhuc magis controversam, quæ ceterum cum præcedente intime est connexa, utrum nempe hæc principia dicenda sint analytica an synthetica, et quænam sint eorum partes in variis speciebus ratiocinii. Principium contradictionis et identitatis jam fere omnes conveniunt esse analyticum et normam omnis analysis ; sed de principio rationis sufficientis acerrime disputatur, etsi fatendum est plerumque, ut videbimus, litem esse de verbo.

### THESIS XVI.

**Principium contradictionis, quod est judicium per se notum, dicendum est stricte analyticum et norma omnis analysis (I). Principium vero rationis sufficientis non potest dici analyticum nisi sensu prorsus diverso a præcedenti (1) et norma omnis synthesis necessariæ est habendum (2) (II).**

### PRÆNOTANDA.

**I. Judicia analytica et synthetica.** — Duplici modo intelligitur hæc divisio judiciorum a modernis :

1. Secundum formam, h. e. secundum relationes continentiæ mutuæ quæ habentur inter conceptus subjecti et prædicati. Juxta hunc respectum, judicia :

*a*) alia vocantur **analytica,** quorum prædicatum continetur forma-

suffire à donner de la pensée de S. Thomas une explication cohérente dans le sens de l'interprétation classique. Mais ceci regarde les professionnels de l'histoire de la philosophie et de la théologie et ne saurait nous retenir davantage.

liter in *comprehensione* subjecti, seu cujus prædicatum inveniri potest ex sola analysi *conceptus* subjecti : AB = A, vel « corpus est extensum » ;

*b*) alia vocantur **synthetica**, quorum prædicatum non continetur in comprehensione subjecti, in quibus nempe conceptus prædicati et subjecti formaliter non sunt identici, v. g. murus est albus, saccharum est dulce, corpora sunt gravia (1).

Rursus hæc judicia synthetica dividuntur in *necessaria et contingentia* prout vinculum quod prædicatum et subjectum jungit, erit necessarium vel contingens, ratione specificativa notæ syntheticæ eadem permanente. Kant ea vocavit *synthetica a priori* et *a posteriori*, sed priora intellexit, ut notum est, sensu pessimo.

Cette division des jugements en jugements analytiques et jugements synthétiques est une division relativement récente, dont on chercherait vainement la trace dans l'antiquité et la scolastique, et qui a Kant pour véritable auteur (2). Avant lui, c'est à peine si LOCKE paraît l'avoir insinuée (3) ; depuis lui au contraire, cette division, entendue au sens que nous venons d'exposer, a acquis pleinement droit de cité dans la philosophie moderne et elle est aujourd'hui universellement reçue (4).

Nous nous contenterons de citer deux textes caractéristiques qui suffiront à faire comprendre cette division. Le premier sera de KANT : « Les juge-

---

(1) Voir VALENSIN, *Criticisme Kantien*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 736.

(2) Le P. KREMER, *loc. laud.*, p. 250, note, cite un texte de S. THOMAS, *Iª P.*, q. 44, a. 1 ad 1m qui peut servir à illustrer cette terminologie moderne et à en faire comprendre le sens exact : « licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen *sequitur* ad ea quæ sunt de ejus ratione ; quin ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin causatum, sicut nec homo quin sit risibilis ». A propos de quoi le P. Kremer écrit : « S. Thomas déclare que la notion de création n'entre pas dans la définition de l'être créé [entendez : de l'être *qui* est créé, mais non pas de l'être *en tant que* créé (*quod* est creatum, non *qua* est creatum)], alors que nos considérations sur la causalité amènent à dire que cette relation est essentielle à la créature et qu'on ne peut donc définir celle-ci sans l'inclure. S. Thomas n'affirme pas moins catégoriquement que la créature n'est que par sa relation à Dieu. Tout ce qu'il veut dire, c'est que la définition *logique* qui, par abstraction, ne vise que l'essence spécifique, ne doit pas inclure les relations d'un être à ses causes ». Tel est très exactement exprimée, nous semble-t-il, la différence entre le jugement analytique et le jugement synthétique : la définition logique est au sens strict un jugement *analytique ;* un jugement affirmant entre le sujet et le prédicat une relation — telle la relation aux causes du sujet — qui n'est pas contenue formellement dans la définition logique du sujet, est un jugement *synthétique*.

(3) Dans ses *Essais sur l'entendement*, l. IV, c. 3, § 739. Comme on peut s'en rendre compte en lisant sa division des jugements en jugements d'identité, de coexistence, de relation et d'existence réelle, il ne s'agit bien en effet chez lui que d'une insinuation même très lointaine. Quant aux mots d' « analytique » et de « synthétique », inutile de remarquer qu'ils ne s'y trouvent pas.

(4) Voir *Vocabulaire technique de philosophie*, publié par la « Société française de philosophie ». aux mots « analytique » et « synthétique ».

ments analytiques n'expriment dans le prédicat rien de plus que ce qui était déjà pensé réellement dans le concept du sujet, quoique de façon moins claire et moins consciente. Quand je dis : « tous les corps sont étendus », je n'ai pas le moins du monde enrichi mon concept du corps ; je l'ai simplement développé, car l'étendue était pensée réellement dans ce concept avant le jugement, quoiqu'elle ne fût pas formellement exprimée ; le jugement est donc *analytique*. Au contraire, la proposition : « quelques corps sont lourds » contient dans le prédicat quelque chose qui n'est pas réellement pensé dans le *concept général* de corps ; elle augmente donc ma connaissance, elle ajoute quelque chose à mon concept : elle doit s'appeler un jugement *synthétique* » (1).

M. Goblot, dans son *Traité de Logique*, paru en 1918, développe et prend ainsi à son compte cette manière de voir : « On appelle jugements analytiques ceux dont l'attribut est contenu dans l'*idée* du sujet, jugements synthétiques ceux dont l'attribut s'ajoute à l'idée du sujet ». Mais que faut-il entendre par l'*idée* du sujet ? Voici la réponse de l'auteur : « Si par compréhension de l'idée, on entend tout ce qui peut en être affirmé avec vérité, tous les jugements vrais sont analytiques. S'il s'agit de la compréhension *subjective* de l'idée, le même jugement est analytique ou synthétique selon qu'il constitue ou non un accroissement de connaissance pour celui qui juge ». Or, ce n'est évidemment pas ainsi qu'il faut comprendre la division présente : « Par jugements analytiques ou synthétiques, on entend autre chose. L'idée ou notion du sujet se réduit ici strictement aux termes de sa *définition*. Alors tout jugement dont l'attribut est autre que la définition ou quelque élément de la définition du sujet, est synthétique. Pour savoir si un jugement est analytique ou synthétique, il faut donc avoir la définition du sujet. Le même jugement sera analytique ou synthétique selon que l'on donnera du sujet telle définition ou telle autre... Etant donnée la définition du sujet, le jugement analytique ne fait que la répéter en totalité ou en partie » (2).

2. Secundum modum quo cognoscuntur, h. e. vel exclusa omni experientia, vel propter et post experientiam. Sic multi scholastici moderni dividunt judicia in :

*a*) **Analytica**, quorum prædicatum pertinere ad subjectum affirmare licet ex sola consideratione terminorum, — ita tamen ut vinculum quod duos terminos jungit dicendum sit *necessarium*. « Un jugement est donc analytique chaque fois que, par la considération

(1) *Prolégomènes à toute métaphysique pure*, (trad. Hachette, 1891), p. 23-24. Cf. *Critique de la raison pure, Introduction*, § 4, trad. Tremesaygues, p. 46 sq. — Sur le sens exact des deux mots « analytique » et « synthétique » dans la terminologie Kantienne, on peut consulter V. Delbos, *Sur la formation de l'idée des jugements synthétiques a priori chez Kant*, dans les « Annales de philosophie chrétienne », 1909, p. 13, et mieux encore J. Maréchal, *le Point de départ de la Métaphysique*, cahier III, p. 89-91 note, 62-77, 139-141.

(2) *Traité de Logique*, p. 203-205. L'auteur conclut son exposé par cette phrase : « Le jugement synthétique seul est instructif », conclusion qui, elle aussi, est bien dans la pensée de Kant, mais que nous ne saurions admettre et d'ailleurs qui est inutile à l'intelligence des notions qui nous occupent présentement.

ou bien par l'analyse du sujet et du prédicat, envisagés soit dans leur essence soit dans leurs propriétés, l'esprit arrive à découvrir entre les éléments considérés ou analysés une connexion nécessaire » (1). Et le P. Garrigou-Lagrange : « Lorsque l'identité du sujet et du prédicat apparaît à la simple analyse ou explication des termes, on a une proposition *per se nota* et immédiate, *analytique* au sens aristotélicien du mot » (2). Item Sentroul (3) et alii (4).

Rursus tamen alii scholastici omnino tenent ejusmodi propositiones quas vocant analyticas, quæque sunt in materia *necessaria* bifariam dividi, secundum duplicem « modum dicendi per se » qui communis erat scholasticis post Aristotelem :

α. in aliis prædicatum est de ratione subjecti et exprimit definitionem totalem vel partialem subjecti (est judicium analyticum secundum Kantium) ;

β. in aliis « subjectum ponitur in definitione prædicati, quod est proprium accidens ejus. Sicut rectum et circulare insunt lineæ per se, nam linea ponitur in definitione eorum ; et eadem ratione par et impar per se insunt numero, quia numerus in eorum definitione ponitur » (5). Quod membrum a P. Garrigou-Lagrange hoc exemplo etiam illustratur : « tout être intelligent est libre », la liberté ne se conçoit pas sans intelligence, tandis qu'on conçoit l'intelligence sans la liberté. On ne peut cependant nier d'un être la liberté sans nier de lui

(1) C[al] Mercier, *Critériologie générale* [6], p. 255.

(2) *Le sens commun* [3], p. 180.

(3) *L'objet de la métaphysique selon Kant et Aristote*, p. 233-4 (cum nota), vel ejusdem *Kant et Aristote*, p. 304-305, quo tamen in ultimo opere nota operis præcedentis non invenitur.

(4) Cf. v. g. De Jaegher, *Institutiones*, n. 156-158.

(5) S. Thomas, in *I Post. Analyt.*, c. 3, l. 10. Cf. *ibid.*, lect. 35. Mgr. Farges ayant défini le jugement analytique : « celui dont l'attribut est contenu dans l'essence du sujet ou de ses relations essentielles, de telle sorte qu'on ne peut nier l'attribut du sujet sans contradiction », M. Bouyssonie critique ainsi cette définition : « Il faut, à mon avis, établir une différence très nette entre les attributs qui sont contenus dans l'essence même du sujet et ceux qui ne sont que dans ses relations essentielles. Si vous avez une idée complexe et que vous en discerniez les divers éléments, vous obéissez au principe d'identité en attribuant à cette idée les éléments qui la constituent. Mais vous aurez beau analyser une idée, vous ne trouverez pas en elle les relations qu'elle peut avoir avec d'autres. Une relation ne se conçoit pas avec un seul terme, mais avec deux au moins, elle n'est pas non plus un élément présent dans l'un et l'autre des termes. Elle les unit, mais n'en fait pas partie. Et, lorsque deux termes sont présents simultanément dans l'esprit, la relation apparaît non comme identique aux deux termes, mais comme les unissant. Si elle n'exprime pas une identité, il n'y a pas contradiction à le nier ; il y a erreur et même inintelligibilité, parce que la relation relève du principe de raison suffisante : « tout est intelligible ». Nous cherchons l'explication des choses ou dans leur nature ou dans leurs relations » (*Revue de philosophie*, 1908, t. XIII, p. 120-121).

l'intelligence ». Et addit : « S. Thomas fait entrer dans cette seconde catégorie de jugements immédiats le principe « quod est, sed non per se, est ab alio (Iª P., q. 44, a. 1 ad 1) » (1) : hoc autem ultimum principium est principium causalitatis, quod non est nisi determinatio principii rationis (2).

Ex quibus sequitur : 1° utramque formam principiorum quæ secundum hos scholasticos analytica vocantur, esse prorsus diversam, immo inversam ; — 2° si verum est primum casum modo descriptum omnino respondere judiciis analyticis modernorum non scholasticorum, non minus certum est alterum casum, prout præcise a S. Thoma describitur et ab ejus modernis commentatoribus evolvitur, perfecte respondere notioni judiciorum syntheticorum in materia necessaria quæ ab iisdem modernis propugnatur.

*b*) **Synthetica,** seu propositiones cujus veritas innotescit ex aliquo medio extrinseco, h. e. ratione experientiæ vel testimonii : Petrus est albus, aqua effervescit 100°. Est vel *contingens* in materia contingenti : « Napoleo victor fuit in prælio Austerlitz » : vel *necessarium* in judiciis quæ ex inductione procedunt. — Vocantur omnia *a posteriori*.

Sans préjudice des critiques que nous opposerons plus loin à cette division nous remarquerons tout de suite combien elle est superficielle et incomplète :

1) *Superficielle* tout d'abord : car elle est prise d'un point de vue tout extrinsèque et subjectif et nullement d'un point de vue objectif et essentiel, tiré de la nature intrinsèque des jugements. Aussi amène-t-elle nécessairement des incohérences. Les définitions qui expriment l'essence ou une propriété essentielle du sujet, — telle la définition classique de l'homme « animal raisonnable » ou ce jugement nécessaire : « l'homme est libre », — sont tenus universellement par les défenseurs de cette division pour des jugements analytiques, alors même que la liberté ne se déduirait pas

(1) *Le sens commun*³, p. 181. L'auteur apporte ici un autre exemple, celui de la risibilité appliqué à l'homme. Mais Mgr Laminne, *Revue néo-scolastique*, 1912, p. 477-478, établit péremptoirement, semble-t-il, que l'exemple ne vaut rien.

(2) Aliqui scholastici recentes modo magis arbitrario procedunt et simpliciter sic judicia analytica definiunt et dividunt : « judicia cujus prædicatum est de ratione subjecti, quatenus prædicatum *vel* formaliter continetur in definitione subjecti, v. g. A est A, *vel* virtualiter et consecutive, quatenus exigitur a ratione subjecti, scilicet est id sine quo subjectum stare nequit ». Unicuique licet suam terminologiam eligere, dummodo eam constanter servet ; sed in casu patet sub eodem vocabulo includi duas species judiciorum valde diversas, quorum præcise, alia vocantur a modernis (qui primi et soli his verbis usi sunt) *analytica*, alia vero *synthetica*. Unde qui malunt hunc ultimum modum loquendi liberi remaneant, neque sunt inquietandi, cum contendunt distinguere et modo magis claro exponere notiones omnino distinctas quas alii arbitrarie confundunt.

d'après certains d'entre eux de la seule rationalité. Mais pourquoi, à ce compte, toutes les lois physiques qui expriment des relations nécessaires et universelles et ne font que dégager les propriétés essentielles des corps, ne devraient-elles pas être appelées des jugements analytiques ? et qu'importe qu'on les ait obtenues par induction ou par déduction ? Qui connaîtrait parfaitement la nature réelle de l'eau devrait pouvoir immédiatement, par simple déduction, y découvrir cette propriété : « bout à cent degrés, à la pression 760 ». Une telle propriété est aussi essentielle pour l'eau que la liberté pour l'homme, et découle en fait aussi réellement de son essence. De même, qui connaîtrait l'essence des corps saurait si la formule de l'attraction proposée par Newton est très rigoureuse et exprime ou non une vraie propriété des corps en tant que tels. Dans l'hypothèse où la réponse serait affirmative, quelle différence y aurait-il, au point de vue de la signification du jugement, entre la loi connue et cette autre définition : « les corps sont étendus » ? Aucune, sinon que l'expérience nous aura donné tout de suite et spontanément l'extension des corps, alors que l'attraction et la gravitation aura exigé des observations compliquées et savantes dont nous n'avons pas encore le terme (1). Question de degré, rien de plus. — Ce qui n'empêche pas que, pour tous les scolastiques modernes, la proposition « les corps sont étendus », sera un jugement analytique, tandis que la loi de la gravitation, pour autant qu'elle serait une loi et non pas une hypothèse, constituera un jugement synthétique. Il semble donc raisonnable de chercher ailleurs un autre principe de division.

2. Elle est *incomplète :* car elle ne sait même pas distinguer les jugements d'expérience qui expriment de simples faits et ceux qui expriment des lois nécessaires.

3. Ajoutons enfin qu'elle est *arbitraire :* car pour ne prendre que le mot « analytique » par exemple, c'est indubitablement Kant qui a raison en le définissant comme il le fait et non pas les scolastiques modernes, ainsi que le remarque lui-même loyalement le Cardinal Mercier : « A ne consulter que l'étymologie, il semble que le jugement analytique emporte nécessairement l'idée que le prédicat du jugement entre dans la définition du sujet et, par suite, est susceptible d'en être dégagé par un simple procédé d'analyse ; ainsi entendu, le jugement analytique est, en effet, purement explicatif et ne peut servir qu'à donner plus de clartés à des concepts déjà acquis ; tel serait par exemple le jugement : *l'homme est raisonnable,* si l'on supposait que le sujet *homme* signifie un homme raisonnable ». Rien de plus juste ; l'éminent auteur cependant poursuit ainsi : « Mais l'acception scientifique et philosophique du jugement analytique ne se borne pas à ce sens restreint que l'étymologie suggère » (2). Cette dernière assertion nous paraît moins fondée : la tradition scientifique et philosophique est dans le cas inexistante et aucune n'a consacré l'acception large du mot « analytique » qui est ici affirmée ; cette acception est admise seulement

(1) Cette remarque nous paraît suffire à écarter cette distinction du C[al] MERCIER : « L'observation est nécessaire, sans doute, pour l'acquisition et, peut-être, souvent, pour l'éclaircissement des termes du jugement analytique ; mais ce que nous voulons dire c'est que l'expérience n'est pas la *raison qui motive la réunion* du sujet et de l'attribut » (*Critériologie générale* [6], p. 256, note). Comme le montre l'exemple cité dans notre texte, lorsqu'il s'agit des lois physiques, il y a là une question de degré, non une question d'espèce.

(2) *Critériologie générale* [6], p. 254.

par quelques auteurs récents, mais ces derniers n'ont pas réussi à créer une tradition sur ce point (1).

II. **Judicia per se nota — et judicia per se.** — Cum aliqui contenderint principium rationis esse principium per se notum, pauca de hac antiqua divisione dicere juvabit.

1. PER SE NOTUM est judicium quod est in materia necessaria et universali et cujus « prædicatum includitur formaliter in ratione subjecti : sicut « homo est animal », nam animal est de ratione hominis » (2). Unde sequitur omnem propositionem per se notam esse de jure analyticam sensu stricto juxta omnes modernos sive scholasticos, sive non, ejusque negationem involvere contradictionem.

Hæc autem judicia duplici modo talia dicuntur :

*a*) *Quoad se*, quando, de facto prædicatum continetur in ratione subjecti, sed ita ut non omnibus hoc patefiat, sed tantum paucis: « sicut intelligenti quod Angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco : quod non est manifestum rudibus qui hoc non capiunt » (3).

*b*) *Quoad nos*, quando necessitas nexus et continentia prædicati in subjecto omnibus apparet : « sicut dicit Boetius, quædam sunt dignitates vel propositiones per se notæ communiter omnibus ; et hujusmodi sunt : illæ propositiones quarum termini sunt omnibus noti ut « Omne totum est majus sua parte », et « quæ uni et eidem sunt æqualia, sibi invicem sunt æqualia » (4). Et alibi : « Si notum sit omnibus de prædicato et de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis quorum termini sunt quædam communia, quæ nullus ignorat, ut ens et non ens, pars et totum et similia » (5).

---

(1) Le Cal MERCIER, *loc. cit.*, p. 265, le reconnait à nouveau lorsqu'il avoue que « le principe de causalité n'est pas analytique dans l'acception étroite mise en circulation par Kant » ; et le P. KREMER dans les *Annales de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, t. IV, 1920, p. 250, écrit : « Jugements analytiques et synthétiques ne se trouvent pas chez les anciens scolastiques. Quelle que soit l'utilité relative de leur emploi, il est bon de se souvenir qu'ils ne remontent guère au-delà de Leibniz ; on ne peut les considérer comme le legs précieux d'un passé vénérable. Les scolastiques parlaient de jugements nécessaires et *per se nota* ». Remarquons d'ailleurs que si Leibniz a bien opposé radicalement les deux principes de contradiction et de raison suffisante, les vocables « analytique » et « synthétique » employés pour diviser les jugements lui sont tout à fait étrangers.

(2) *Ia P.*, q. II, a. 1 c. — *Cf. Ia P.*, q. XVII, a. 3 ad 2 ; *De Ver.*, q. X, a. 12 etc...

(3) *Ia IIæ*, q. XCIV, a. 2 c. — Si recoluntur ea quæ diximus in § præcedenti de legibus physicis necessariis, vix apparet, semel admisso hoc principio St Thomæ, cur eædem leges nequeant dici *per se notæ quoad se*.

(4) *Ia IIæ*, *ibid.*

(5) *Ia P.*, q. II, a. 1.

De necessitate resolvendi omnes cognitiones nostras ad hæc principia per se nota, ut habeatur certitudo et assensus scientiæ, sæpissime loquitur S. Thomas : « Principium immediatum naturaliter cognitum determinat potestatem totam rationis. Ante enim quam ad ipsum deveniatur per inquisitionem resolventem ita adhæretur uni parti ut relinquatur quædam pronitas ad partem aliam per modum dubitationis ; sed quando resolvendo pervenitur ad primum principium per se notum, firmatur ad unum cum impossibilitate alterius » (*II Dist. VIII*, q. 1, a. 1). « Potest intellectus noster considerari uno modo secundum se : et sic determinatur (ad adhærendum) ex præsentia intelligibilis, sicut materia determinatur ex præsentia formæ. Et hoc quidem contingit in his quæ statim lumine intellectus agentis intelligibilia fiunt, sicut sunt prima principia quorum est intellectus... Alio modo potest considerari intellectus noster secundum ordinem ad rationem quæ ad intellectum terminatur, dum resolvendo conclusiones in principia per se nota, earum certitudinem efficit ; et hoc est assensus scientiæ » (*III Dist. XXIII*, q. 2, a. 2, quæstiuncula 1ª ; et ibid., 3ª). Cf. *De Ver.*, q. XV, a. 1 et q. X, a. 8 ad 10 ; *Iª P.*, q. LXXIX, a. 8 ; *Iª IIæ*, q. LXXIV, a. 7, etc...

2. Judicia per se illa sunt quæ non sunt *per accidens*. Quatuor species illorum enumerat S. Thomas (1) post Aristotelem, prout prædicatum affirmatur esse de subjecto :

*a*) vel ut constitutivum essentiale ; et quidem rursus bifariam distinguitur prout est constitutivum convertibiliter, vel non (tamquam pars essentiæ tantum) ;

*b*) vel ut proprium, seu melius « quod subjectum pertinet ad definitionem prædicati quod est ejus accidens proprium » ; porro hoc intelligitur sive subjectum sit subjectum proprium accidentis, sive accidens sit accidens proprium subjecti ;

*c*) vel ut « aliquid solitarium, sicut dicitur quod *per se* est aliquod particulare, quod non prædicatur de aliquo subjecto.. Cum dicitur Socrates vel Plato, non intelligitur quod sit aliquid alterum quam id quod vere ipsa sunt, quod scilicet sit subjectum eorum. Sic igitur hoc modo quæ non prædicantur de subjecto sunt *per se* ; quæ vero dicuntur de subjecto, scil. sicut in subjecto existentia, accidentia sunt. — Sciendum est autem quod iste modus non est modus prædicandi, sed modus existendi » ;

*d*) vel ut causatum tamquam per causam per se, non vero per accidens : jugulatus interiit, tentatus peccavit.

Ex quibus patet primam speciem converti cum judicio *per se noto*, non vero alias species. Tertia enim non est modus attributionis ; quarta non implicat attributionem necessariam, cum causa per se possit esse contingens. Quoad vero alteram, recte notat D. Laminne, non satis esse ut subjectum sit de definitione prædicati, ut necessario prædicatum subjecto tribuatur : « S. Thomas remarque que d'être l'accident propre, cela peut s'entendre soit d'un caractère unique, soit d'un ensemble de caractères oppo-

(1) In *I Post. analyt.*, c. 4, lect. 10 et 11 et c. 22, lect. 35. — Cf. quæ dicit Philosophus in *I Topic.*, c. 6, ubi probat omne attributum esse aut definitionem, aut proprium, aut genus, aut accidens ; et Joannes a S. Thoma, *Logica*, IIª P., q. 24, a. 4 (ed. Vivès, p. 677 sq.).

sés dont l'un ou l'autre doit être attribué au sujet : ainsi le nombre est pair ou impair. Il résulte de cette observation que, pour avoir une proposition nécessaire, il faut dire : le nombre est pair ou impair. Or, le sujet *nombre* est contenu non seulement dans la définition de l'attribut *pair ou impair*, mais aussi dans la définition du prédicat *pair*. Il ne suffit donc évidemment pas que le sujet appartienne à la définition du prédicat, pour que ce prédicat doive être attribué au sujet et encore moins pour que cette attribution soit évidente par elle-même, *per se nota* et ce n'est pas ce que S. Thomas enseigne » (1).

Ceterum, inter has species prædicandi *per se*, ut supra diximus, duæ tantum retinentur quæ sic a Cajetano definiuntur : « Ut propositio dicatur per se, sufficit in subjecto includi id quod ponitur in definitione prædicati vel sufficit subjectum inesse definitioni prædicati per se, vel per aliquid sibi intrinsecum » (2).

Ex quibus definitionibus et ex illis quæ in thesi præcedenti stabilivimus sequitur principium contradictionis esse principium per se et quidem per se notum, principium autem rationis esse principium per se sed non per se notum nisi sensu lato.

3. Definivimus judicia *per se nota* juxta terminologiam S[t] THOMÆ. Sed notandum est hanc terminologiam non fuisse omnino communem in Schola. Sic v. g. SCOTUS judicia « per se nota », modo sat diverso, definit, ut recte notat P. BELMOND (3) : « En S. Thomas, le *per se notum* équivaut au jugement analytique : « ex hoc aliqua propositio est per se nota quod prædicatum includitur in ratione subjecti »: Duns Scot reprend la définition d'Aristote où le *per se notum* est défini dans le sens de l'axiome : « propositio per se nota ea est quæ ex terminis propriis qui sunt aliquid ejus, ut sunt ejus, habet evidentem veritatem ; ut omne totum est majus sui parte » (4). Inde fit ut conclusiones S[t] Thomæ et Scoti non eædem sint de eadem materia ; sic quærenti utrum « Deum esse » sit per se notum, Angelicus affir-

---

(1) *Revue néo-scolastique*, 1912, p. 480.

(2) *In I Post. Analyt.*, c. IV. — La question des jugements *per se* et *per se nota* est longuement traitée par Mgr LAMINNE, loc. cit., p. 475-480 ; et par M. BITTREMIEUX dans la *Revue néo-scolastique*, août 1920, p. 310-329 : *Notes sur le principe de causalité*. Plusieurs affirmations de ce dernier auteur sont du reste contestables et il ne nous paraît pas prouvé que, pour saint Thomas, un prédicat puisse être *de ratione subjecti* sans faire partie de la définition du sujet : c'est le contraire que nous croyons vrai. Mais alors même que la preuve en serait faite, la question resterait entière à propos de l'emploi du mot analytique qui est étranger au vocabulaire de saint Thomas. Comme l'écrit très justement le R. P. ROLAND-GOSSELIN, rendant compte du travail de Bittremieux, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1921, p. 252 : « il est certain que l'on ne trouvera jamais le prédicat « être produit par un autre » par la seule analyse du sujet « être contingent ».

(3) *Revue de philosophie*, 1909, t. II (XV), p. 356, n. Idem per longum et latum evolverat, *ibid.*, 1908, t. II (XIII), p. 243 sq.

(4) *Oxon.* I, Dist. II, q. 2, n. 3.

mative respondet, Subtilis vero negative : non inde tamen oppositio realis inter utrumque de hoc puncto est affirmanda.

4. Patri GENY, « ob periculum confusionis, satius esse videtur terminologiam Kantianam immutatam prorsus auctori suo relinquere, veterumque formulas servare » (1). Quæ affirmatio potest probari, et quidem debet si de judiciis *syntheticis a priori* agitur ; sed etiam quoad voces « analyticum » et « syntheticum » in genere, pari jure improbare eam licet præcise nunc temporis propter idem periculum confusionis supra declaratum (2).

IV. **Status quæstionis.** — Duo moventur in thesi præsenti quæ sedulo sunt distinguenda :

A. QUÆSTIO VOCUM, *utrum nempe duo prima principia vocari possint analytica an synthetica.* — De principio contradictionis ceterum omnes saltem scholastici consentiunt illud esse analyticum sensu stricto ; nec seria æstimanda est affirmatio quorumdam modernorum juxta quos principia scientiarum deductivarum, atque imprimis principia prima nulla essent analytica : ita quidem ROUGIER (3), de quo pauca in scholio dicemus. Aliter vero est sentiendum de principio rationis, de quo, ut diximus, acriter disputatur. Ad quam litem solvendam, hæc notanda videntur :

1. Suppositis definitionibus supra datis, cuilibet fas erit vocare principium rationis principium analyticum : sic enim vocantur ab aliquibus judicia necessaria quæ formali identitati sunt irreductibilia, porro ita est principium rationis.

2. Hoc autem concesso, firmiter tenendum est et propugnamus :

*a*) Vocem « analyticum » sic usurpatam designare duplicem speciem judiciorum prorsus diversam, ut dictum est.

*b*) Divisionem judiciorum in « analytica » et « synthetica » nullo

---

(1) *Critica*, p. 228.

(2) M. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence*, p. 68-74, formule à l'occasion de ces appellations « analytiques » et « synthétiques » des remarques auxquelles nous souscririons sans peine, n'était le sens consacré par Kant. Ainsi rien n'empêcherait de dire que des principes analytiques, tel le principe d'identité, « sont des *synthèses*, et, pour employer dans un sens aristotélicien un vocable Kantien, des *synthèses a priori*, (c'est-à-dire des propositions nécessaires où la connexion du sujet et du prédicat ne vient pas de l'expérience), mais des synthèses *a priori* dont toute la raison d'être est du côté de l'objet, l'un des termes étant la raison de l'autre » (p. 70). Mais Kant ayant passé par là, on ne s'entendrait plus à parler de la sorte.

(3) *Les paralogismes du rationalisme*, p. 96-98, 126 sq.

prorsus titulo dici posse « scholasticam », vel, ut aiunt, « traditionalem » nempe « sensu Aristotelico », cum potius hæ denominationes omni significatione historica sint destitutæ, ut ostendimus. Ceterum neminem latet vocem « Analytica » apud Aristotelem numquam applicari *judiciis* quibusdam quæ opponerentur aliis judiciis, nempe syntheticis, sed tantum *arti* seu *methodo* quæ procedit a particulari ad universale et resolutionem ad principia conficit (1). Unde habetur nomen « Analytica », quod Logicæ ejus imponitur (2).

*c*) Illi qui analytica vocant omnia judicia in materia necessaria quæ præter experientiam directe efformantur, necessario concedant oportet in multis ex his judiciis (h. e. in omnibus quorum subjectum est de ratione prædicati, non autem e converso) prædicatum non contineri nisi *virtualiter* in subjecto, ita ut de subjecto affirmari nequeat nisi mediante principio, quod sit rationi ipsius subjecti *formaliter* extrinsecum (quod est principium rationis). Sed tunc nulla apparet ratio cur, hoc concesso, multa judicia synthetica a posteriori, spectata eorum natura *intrinseca*, eodem jure non vocentur analytica. Prædicatum enim eorum virtualiter et identice continetur in subjecto ; ratio autem cur natura sive contingens sive necessaria nexus qui extrema jungit, vel præsertim cur modus cognitionis sive præter, sive per experientiam eligatur tamquam principium divisionis, est prorsus arbitraria.

3. Deficiente quacumque traditione scholastica in re præsenti, jam nulla exstare videtur ratio cur modus loquendi modernorum rejiciatur et, hoc eodem modo rite intellecto, cur judicia in materia necessaria, quorum veritas apparet solis inspectis terminis, sed quorum prædicatum non est de ratione subjecti, non vocare liceat « synthetica ». Quin immo complures rationes pro hujusmodi libertate militant :

*a*) Cum sensus primigenius judiciorum analyticorum et syntheticorum a Kantio definitus fuerit et ab omnibus philosophis modernis præter quosdam scholasticos, universaliter accipiatur, non parva

(1) Cf. *Ethic. Nic.* III, 5, 1120 sq ; *Rhetor.* I, 4, 1539 b. — Analysim et synthesim simul atque « analytica » sic definit commentator quidam Philosophi : Ἀναλυτικὰ δὲ ὅτι ἡ παντὸς συνθέτου εἰς τὰ ἐξ ὧν ἡ σύνθεσις αὐτῶν, ἀναγωγὴ ἀνάλυσις καλεῖται· ἀντεστραμμένως. γὰρ ἡ ἀνάλυσις ἔχει τῇ συνθέσει· ἡ μὲν γὰρ σύνθεσις ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ὁδός ἐστιν ἐπὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν, ἡ δὲ ἀνάλυσις ἐπάνοδός ἐστιν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τοῦ τέλους (ALEXANDER AB APHRODISIA, *In Analytic. Prior.* I, Procemium, 3, 45, edit. Wallies, p. 7, l. 11.).

(2) *Analytica priora* continent doctrinam de judiciis et conclusionibus, *Analytica posteriora* doctrinam de argumentis.

gignit incommoda modus loquendi qui sensum verborum sic arbitrarie pervertat et omnibus coævis adversetur.

Quæ ratio eo magis valet quo magis in dies hæc consuetudo apud ipsos scholasticos usu venit, ut testatur historia. Sic A. DE MARGERIE in primo « Congrès scientifique international des Catholiques » (1888) (1), ostendit non posse probari principium causalitatis pendere ex principio contradictionis ; idem postea contenderunt Prof. Al. von SCHMID in *Philosophisches Jahrbuch* (2), Mgr VINATI in « Congrès scientifique de Fribourg » (1897) (3) ; recentius autem, ut diximus, BOUYSSONIE, DD. LAMINNE et P. MARÉCHAL, in suo *Point de départ*, III, p. 65-77 et passim.

*b*) Nulla ratio gravis afferri potest ut rejiciatur præter sequentes : Prior desumitur ex natura judicii et contendit conceptum objectivum subjecti « supponere » *formaliter* et *distincte* pro re adæquate spectata ; posterior desumitur ex periculo in quod induceremur admittendæ theoriæ Kantii de judiciis syntheticis a priori, quæ in Logica invicte probatur esse absurda.

Porro hæ rationes habendæ sunt ut nullæ. Nam quoad primam, ut supra fuse exposuimus, hujusmodi theoria de judicio est absolute falsa et a nemine disertis verbis admittitur (etsi fatendum est complures loqui secundum hunc modum cogitandi !). Ceterum, testibus adversariis ipsis, duæ species judiciorum analyticorum dantur quæ sunt omnino diversæ (4).

Quod autem ad secundam rationem attinet, periculum induceretur quidem magnæ confusionis, si retineretur appellatio judiciorum *syntheticorum a priori.* Hæc enim appellatio sensum specificum ex theoria Kantiana accepit, qui absolute est rejiciendus et tamen ab omnibus usu receptus. Quare hæc duo verba « syntheticum » et « *a*

---

(1) *Compte-rendu*, t. I, p. 277 sq. : *Le principe de causalité est-il une proposition analytique ou une proposition synthétique a priori ?*

(2) *Das Causalitätsproblem*, p. 265-279, anno 1896.

(3) *Compte-rendu*, 3e section : *Studio critico intorno al principio di causa*, p. 645-661.

(4) « Le principe de raison d'être n'est pourtant pas analytique au même titre que le principe d'identité. En effet, dans ce dernier, le prédicat est impliqué dans la notion du sujet, comme les éléments de la définition dans le sujet défini ; tandis que, pour le principe de raison d'être (extrinsèque), le prédicat convient au sujet comme une propriété immédiate convient à l'essence d'où elle dérive. Ce sont deux modes d'attribution nécessaire distingués par Aristote » (GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu...*, p. 178). Il y aurait bien lieu de distinguer la *manière* dont la « propriété immédiate convient à l'essence d'où elle dérive », car il y a manière et manière : mais à cela près l'essentiel y est, et l'auteur nous concède par cette ramarque tout ce que nous prétendons, sauf le mot.

*priori* » simul conjuncta existimamus numquam esse usurpanda etiam cum sensu realistico nostro, sed Kantio esse relinquenda (1). Hoc autem minime impedit quominus possit verbum « syntheticum », vel « syntheticum necessarium » sensu supra definito usurpari sine ullo incommodo.

4. Quibus positis, in his quæ sequentur, notionem judiciorum analyticorum et syntheticorum retinebimus quam supra in Prænot. I, sub numero 1° proposuimus, h. e. « secundum formam » ; et dicemus principium rationis esse principium *syntheticum in re necessaria*, sed non a priori sensu Kantiano.

B. Quæstio realis. — Tria positiva propugnantur in thesi præsenti :

1. *De unitate conceptus entis.* — Ut solvatur quæstio de natura analytica aut synthetica principii rationis, necessario recurrendum

(1) Le P. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, III, p. 87-91 et 140, va beaucoup plus loin : « Kant, dit-il, après avoir rappelé l'existence [du principe de contradiction] et corrigé un peu sa formule, se borne à en reconnaître la valeur « comme principe universel et pleinement suffisant de toute connaissance analytique ». La tradition scolastique permettrait, ici, d'aller peut-être plus à fond en considérant le principe de contradiction comme le premier des principes synthétiques *a priori*. Car le principe de contradiction : « être et ne pas être s'excluent » est-il autre chose qu'une formule négative du principe d'identité: « ce qui est est »? Or, de l'identité logique un scolastique ne fait pas, comme Hume, le synonyme immédiat d'une « permanence (psychologique) de l'être », mais bien une relation synthétique entre deux aperceptions partielles d'un objet ». — La discussion de cette manière de voir nous entraînerait trop loin pour que nous l'entamions ici. Nous nous permettrons à ce sujet une simple remarque. Le langage est incontestablement un ensemble de signes avant tout conventionnels et chacun a le droit de définir les termes dont il se sert comme il le veut. Cependant, là où ces termes ont un sens universellement reçu, quiconque s'aviserait de les employer à l'encontre de cet usage ne devra pas s'étonner s'il ne se fait pas comprendre et s'il provoque de regrettables confusions dont il risque d'être le premier à pâtir. Quoi qu'il en soit donc de la théorie du P. Maréchal sur la nature synthétique du jugement, (cf. supra Maritain, p. 563, n.), il y a ici un abus de mots à vouloir faire du principe d'identité un principe synthétique et s'exprimer ainsi, c'est renoncer à se faire entendre. — Contre les jugements synthétiques *a priori* de Kant, nous estimons parfaitement efficace et raisonnable cette argumentation d'Evellin dans le *Bulletin de la Société franç. de philosophie* (26 mars 1903, p. 130) et nous nous y tenons, laissant à l'épistémologie le soin de traiter à fond la question: « Oui ou non, existe-t-il des jugements synthétiques a priori? S'il en existe, on peut affirmer tout de suite qu'il existe des jugements où l'attribut ajoute au sujet un élément de connaissance qui n'y était pas inclus, sans que néanmoins cet élément ait pu lui être donné par une expérience quelconque sensible ou intelligible, physique ou mathématique [nous ajouterions : métaphysique, — au risque de scandaliser certains]. Mais alors ne tient-on pas une gageure contre la raison ? Dans une telle hypothèse, en effet, d'où pourrait venir l'attribut ? Du sujet ? Non, puisque le jugement est donné comme synthétique. De l'expérience ou d'une donnée quelconque ? Pas davantage, puisque l'on veut que le jugement soit *a priori*. Un jugement synthétique *a priori* est, à notre avis, la contradiction même ».

est ad comprehensionem entis, cum ex definitionibus datis natura judiciorum præcise pendeat ex relatione prædicati ad comprehensionem subjecti. Porro, ut ex Sectione I constat, secundum alios hæc comprehensio est pauperrima, cum nihil dicat nisi « id cui competit esse », seu « quid aptum est esse », et stricte præscindat ab inferioribus suis : et hæc fuit nostra positio.

Secundum alios e contra, Cajetanistas nempe, hæc comprehensio ditissima habetur, cum *actu implicite* omnia inferiora contineat et ejus unitas, quæ est proportionalitatis, non præscindat simpliciter ab inferioribus : « La notion d'être, dit le P. Kremer, n'est pas la plus vide, mais dans son obscurité, [elle est] la plus pleine de toutes. Peu importe l'opération psychologique par laquelle elle est obtenue, c'est sa portée objective qu'il faut analyser. Elle s'applique à tous les objets, non par le dehors, mais par le dedans ; tous sont de l'être et le sont entièrement : *ratio entis pervadit omnes differentias*. Elle forme une unité intime, quoique analogique ou plutôt parce qu'analogique. Pour cette raison, en effet, on ne peut pas la séparer en concepts irréductibles l'un à l'autre, comme le sont, par exemple, la qualité et la quantité considérées formellement comme telles, ou même les qualités considérées suivant leur nature spécifique. *Il y a de l'*INFINI *dans l'être ou du moins une capacité d'infini, non seulement négative, mais positive* » (1).

Qua ultima hypothesi admissa, jam facile solvitur problema nostrum : quicquid enim de ente prædicari potest, jam in conceptu ejus continetur, ergo omne judicium, cujus subjectum erit ens commune, necessario analyticum dicetur. Cur autem hujusmodi notio haberi non possit ut vere simplex (quæ non sit contradictoria), transcendentalis, et ita una quæ sit analoga et non pure æquivoca, cur ergo illam prorsus rejiciamus, alibi fuse ostendimus. Unde hic nobis tantum restat ut conclusiones nostras de unitate conceptus entis et de ejus præcisione ab inferioribus applicemus.

2. *De norma analysis.* — In judiciis quæ sunt proprie analytica, illud « datum » (subjecto expressum) quod in sua elementa resolvitur, sive ab ordine reali qua tali suppeditatur, sive ab intellectu quasi

---

(1) *Remarques métaphysiques sur la causalité*, dans les « Annales de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain », t. IV, 1921, p. 244. — Nous avons cité *supra* longuement des textes d'auteurs de cette école : nous ne pouvons qu'y renvoyer. Cf. p. 185 sq., 190 sq.

a priori constituitur (ut plerumque fit, v. g in mathematicis) (1). Porro minime negamus, ut negavit Kantius, aliquid novi, mediantibus hujusmodi judiciis, posse inveniri quo cognitio ditescat. Ex his enim novæ agnoscuntur relationes quæ antea erunt ignotæ, immo cognitio explicita et formalis semper addit supra implicitam et virtualem. Hæc autem judicia, quæ ad ordinem proprie staticum cognitionis pertinent, dicimus omnia regi principio contradictionis tamquam norma cui conformari debent, quatenus identitatem formalem inter Prædicatum et Subjectum semper exprimunt.

Si de la considération du jugement analytique ainsi entendu, l'on voulait passer à la méthode strictement analytique, on devrait encore dire que le principe de contradiction y suffit. Quoique d'ordre purement statique, ce principe permet de combiner des données, de prendre une possession plus pleine, plus consciente de ce que l'on possédait déjà formellement. S'il n'est pas, pris à part et séparé du principe de raison suffisante, un instrument d'*invention*, il n'en reste pas moins, du point de vue de l'enrichissement de la connaissance, un parfait instrument d'*inventaire*.

3. *De norma synthesis.* — Mediantibus principiis quæ sunt proprie synthetica, mens jungit subjecto prædicatum quod non continetur in comprehensione formali subjecti nec est ejus pars, ita ut inter P. et S. detur tantum identitas materialis. Porro his præsertim et magis atque magis augetur scientia.

Pour que la connaissance progresse, il faut que l'esprit ajoute aux idées qu'il a de nouvelles idées. Or, cette addition par laquelle s'enrichit principalement, — nous ne disons pas exclusivement, — le trésor du savoir, se réalise par synthèse, en ce sens, — qui est celui de Kant, — que des relations nouvelles entre les concepts qui nous semblaient jusque-là étrangers, se manifestent et s'imposent à l'esprit (2). S'il faut nécessairement que, dans le développement de la connaissance en général et surtout de la science entendue au sens strict, dont les conclusions devront être universelles et nécessaires, interviennent des propositions synthétiques, on peut se demander en quoi consistera la justification de ces synthèses. Je lie une idée à une autre : pourquoi ? Tel est le problème. Il se peut qu'il y ait des propositions synthétiques dont l'évidence s'impose directement : tel sera

---

(1) Nous concéderions volontiers, pour *certaines* propositions mathématiques, la qualification de « synthétique » que leur attribue d'une façon générale Kant. Mais s'il est vrai que tout *nombre*, différent de l'unité peut être considéré comme une « synthèse » au sens Kantien, (cf. MARÉCHAL, *loc. cit.*, p. 65-67), il ne s'ensuit nullement que tous les principes des sciences exactes puissent être dits synthétiques. Ainsi, en géométrie, après les critiques de POINCARÉ, cela ne se peut plus soutenir, du moins au sens de Kant.

(2) Rappelons que nous ne parlons pas ici de la *méthode*, ni du secours mutuel que l'analyse et la synthèse entendues en ce sens peuvent se prêter pour arriver en fin de compte à des conclusions qui seront tantôt analytiques, tantôt synthétiques. Ce point relève exclusivement de la Logique.

le cas de toutes les vérités d'expérience ou de fait, qui trouvent dans l'intuition sensible leur justification aux yeux de la raison, — disons le mot, — leur raison d'être. Mais pour celles dont l'évidence ne s'imposerait pas immédiatement, il faut, de toute nécessité, qu'elles soient réduites à une proposition synthétique dont l'évidence s'impose. Au reste, si d'une part, on ne peut concevoir qu'une proposition synthétique soit ramenée à une proposition analytique, puisque ce serait dire que la synthèse n'en est pas une, il n'y a d'autre part aucune difficulté à concevoir qu'une synthèse se réduise à une autre synthèse. Or, le principe évident par lui-même auquel toutes les propositions synthétiques sont réductibles, et qui, lui-même, dans son ordre de synthèse, est irréductible à tout autre, est le principe de raison suffisante.

Nous ajoutons dans l'énoncé de la thèse que le principe de raison suffisante est la norme de toute connaissance synthétique *nécessaire*, excluant par là les jugements synthétiques *a posteriori*. L'expérience jointe au principe de contradiction, suffit en effet à ces derniers, sans qu'il soit besoin de recourir, pour les justifier, au principe de raison. Le motif de cette différence de traitement est qu'il ne faut pas confondre « raison suffisante » et « principe de raison suffisante ». Quand j'énonce un jugement, j'ai toujours une raison suffisante de l'énoncer, mais ce n'est pas à dire que tout jugement repose sur le principe de raison suffisante (1). Ainsi le jugement analytique ne repose que sur le principe d'identité : « l'homme (animal + raisonnable) est un animal ». Mais j'ai évidemment une raison suffisante d'énoncer cette proposition, qui sera précisément l'identité formelle des deux termes. De même pour la conclusion du syllogisme, dont la raison suffisante est constituée par les prémisses (2). — Pour les jugements synthétiques, il faut distinguer. Dans les jugements *a posteriori*, c'est l'expérience qui justifie la synthèse : je réunis les deux termes, parce que, *de fait*, je les vois réunis dans l'être : « mur » et « blanc ». Ici l'intuition sensible est raison suffisante de l'affirmation : « ce mur est blanc », et le principe de raison suffisante n'y intervient en rien. Dans les jugements en matière nécessaire, la synthèse au contraire repose sur le principe de raison suffisante : j'affirme de tel être qu'il a telle propriété (sans *voir* qu'il la possède), parce que *de droit*, il doit l'avoir sous peine d'être inintelligible.

C. Dans quel plan nous nous tenons. — Il nous faut ici répéter ce que nous disions dans la thèse précédente : le plan dans lequel est envisagée la question actuelle est exclusivement le plan de l'ordre *discursif* et *abstrait*. Si l'évolution synthétique et analytique dont nous parlons était envisagée dans l'ordre de la pensée *intuitive* (que nient Kant et tous les idéalistes), on pourrait dire très justement que les deux premiers principes sont l'un et l'autre analytiques. Tous deux en effet se tirent par analyse non pas de la *notion* discursive d'être, mais de l'intuition de l'être par l' « intellectus principiorum ». Leurs deux formules sont l'expression d'un fait absolu unique, le fait métaphysique de la raison. Ainsi entendus, les deux principes sont analytiques à titre égal, sur le même plan, mais non analytiques

(1) Sinon dans ce sens très large d'universelle intelligibilité, sur lequel nous reviendrons dans notre conclusion, et qui fait que rien n'est, pas même l'identité, sans raison suffisante.

(2) Voir ce que nous avons dit plus haut du premier sens de la « raison suffisante », dans l'ordre de l'identité, p. 480.

en dépendance l'un de l'autre, comme si l'un dérivait de l'autre et pouvait lui être ramené. Mais c'est à un tout autre point de vue que nous nous plaçons ici.

IV. **Certitudo thesis.** — Prima Pars est absolute certa et extra omnem controversiam : quoad vero secundam Partem eam proponimus ut certam simpliciter, si quæstio *realis* spectatur, atque ut absolute liberam, si quæstio *vocum* attenditur.

## DEMONSTRATIO.

**I^a PARS. — Principium contradictionis est per se notum et stricte analyticum** (1) **et norma omnis analysis** (2).

*1^m MEMBRUM.* — Illud principium est per se notum et stricte analyticum cujus prædicatum formaliter continetur in comprehensione subjecti.

*Atqui* sic est principium contradictionis. Nam ejus P. et S. sunt idem ; et sive sub forma positiva, sive sub forma negativa, hoc principium exprimit identitatem entis secum ipso. *Ergo.*

*2^m MEMBRUM.* — Omnis analysis debet, ex definitione, manifestare identitatem entis cujuscumque secum ipso.

*Atqui* hoc exprimit principium contradictionis, nec ulla analysis fieri potest nisi vi illius principii.

Explicatio. — *L'intellectus principiorum* nous révélant une identité de l'être avec lui-même (c'est lui qui nous fait opposer une chose à elle-même et qui nous met à même de la trouver identique avec elle-même), la première formule discursive qui exprimera cette identité sera analytique. En d'autres termes, dans l'ordre de l'*intellectus principiorum*, le principe de contradiction est la règle première de l'analyse, en sorte que la proposition qui l'exprime lui-même discursivement sera la première des propositions analytiques.

Si la loi générale de l'analyse est de l'ordre de l'intuition, le premier discours peut être analytique ; si au contraire la loi même de l'analyse était dans l'ordre du discours, le premier discours qui serait cette loi même ne devrait pas être analytique sous peine de ne pouvoir se justifier. Il serait alors en effet analytique en vertu de lui-même (1).

**II^a PARS. — Principium rationis sufficientis non dici potest ana-**

---

(1) Ici nous nous séparons de Mgr Laminne qui croit pouvoir confondre la formule dialectique des principes avec l'*intellectus principiorum*.

**lyticum nisi sensu diverso a principio contradictionis** (1) **; secundum terminologiam apud modernos unanimiter receptam, syntheticum esset vocandum** (2) **et norma omnis synthesis necessariæ est habendum** (3).

1<sup>m</sup> *MEMBRUM.* — 1. Illa sunt analytica sensu prorsus diverso judicia, quorum in alio prædicatum non est de ratione abstracta subjecti, in alio vero subjectum tantum est de ratione prædicati : siquidem formæ sunt inversæ.

*Atqui* principium rationis alteram formam habet, dum principium contradictionis habet primam. *Ergo.*

MAJOR patet ex definitione judicii analytici.

MINOR patet ex thesi præcedenti, in qua probavimus rationem sufficientem non contineri in comprehensione notionis entis, et ex thesi II de unitate conceptus entis in qua ostendimus hanc unitatem esse strictam et simplicissimam, ideoque quicquid de ente ut sic prædicaretur, extra ejus comprehensionem esse dicendum.

2. Pariter non poterit dici judicium *per se notum* sensu stricto, si hujusmodi judicium est cujus « prædicatum includitur in ratione subjecti ». Tunc esset tantum id quod antiqui vocabant judicium *per se.*

Sed si judicium per se notum appellatur simpliciter, « cujus intellectis terminis, omnibus apparet veritas per evidentiam immediatam », tunc affirmandum est principium rationis sufficientis esse omnibus *per se notum*, quippe quod immediata et stricte objectiva evidentia manifestet proprietatem transcendentalem entis ut est ens, h. e. verum et habens unde intelligi possit.

2<sup>m</sup> *MEMBRUM.* — Vocatur « syntheticum » a modernis illud judicium in quo prædicatum non formaliter continetur in comprehensione subjecti neque totaliter neque partialiter.

*Atqui* ita est principium rationis sufficientis ex thesi præcedenti. *Ergo.*

— Utrum vero hæc appellatio opportune sit retinenda an non fuse diximus in Prænotandis.

3<sup>m</sup> *MEMBRUM.* — Oportet omnis synthesis necessaria habeat rationem absolutam et universalem.

*Atqui* hæc ratio nequit esse identitas formalis etiam partialis inter comprehensionem prædicati et subjecti ex hypothesi, sed tantum exigentia prædicati ex parte subjecti ut subjectum possit esse

intelligibile et intellectus illud sibi explicet : quod est præcise principium rationis sufficientis.

Ad Maj. — Mens ex una parte in evolutione scientifica præcipue per syntheses procedit ; ex altera vero non datur cognitio vere scientifica nisi necessaria et universalis. Oportet ergo habeatur norma absolute certa illarum synthesium : secus evanesceret scientia.

Prob. Min. — Hæc enim exigentia est motivum necessarium quidem, sed sufficiens.

1°) Est *necessarium*. Quod declaratur ex factis :

Quilibet transitus ab una veritate ad aliam necessariam ideo fit quia, cum conor prædictam veritatem intellegere, perspicio eam non habere rationem sui nisi ponatur alia veritas, quæ proinde est necessaria.

Declaratur exemplis : *a*) transitus hujus veritatis empiricæ « mundus est contingens » ad illam metaphysice necessariam : « existit ens necessarium » ; *b*) transitus a factis empiricis ad leges universales et physice necessarias (1).

Quoad primum patet nos non affirmare existentiam entis necessarii nisi quia secus inintelligibilis esset existentia mundi aspectabilis. Cum enim non habeat hanc rationem intelligibilem in se et tamen supponatur unam necessario habere, remanet ut hæc ratio inveniatur in alio. Porro hoc supponit principium rationis. Hujusmodi enim affirmatio illam implicat : « quod est positive inintelligibile, esse non potest ». Sed hæc ultima propositio non est nisi deductio immediata principii rationis : « omne quod est, est intelligibile », unde per conversionem materialem, sin minus formalem : « omne quod non est intelligibile esse nequit », nam si esset, esset intelligibile, quod est contra hypothesim. — Quoad alterum exemplum, patet transitum non fieri nisi quia admittatur principium quod vocatur *principium legum*, hoc autem principium non esse nisi immediatam applicationem principii rationis, ut in Logica probatur (2).

In primo exemplo obtinetur, mediante principio synthetico, veritas essentialis, quæ nempe exprimit *naturam* intrinsecam entis, quæ ideo, *semel supposita synthesi*, dicitur analytica. Comprehensio enim entis necessarii non cognoscitur includere existentiam nisi mediante principio rationis, prouti docet Theodicea contra fautores argumenti ontologici. Quare ante hujusmodi probationem, veritas hæc : « ens necessarium existit » dicenda esset synthetica secundum terminologiam apud modernos, v. g. apud Goblot receptam ; porro juxta hunc respectum mere abstractum et independentem ab omni determinatione ulteriori objectivitatis hujus notionis « entis necessarii », supra spectavimus principium illud mere abstractum et ideale : « quod est necessarium, est ». Sed hac probatione stabilita, h. e. mediante principio rationis, jam tribuitur enti necessario existentia, ita ut « ens ne-

(1) Exemplum cruciale videretur esse in casu argumentum metaphysicum quod a multis proponitur ad libertatem probandam ex intellectu dato. Cum vero hoc argumentum vim probativam certam non habeat, illud omittimus.

(2) Cf. Lahr-Picard, *Cours*, t. I, p. 593.

cessarium existit » propositioni sequenti æquivaleat : « ens cujus essentia est existere, existit », — quæ propositio sic accepta et præcisione facta a processu quo notio « entis cujus essentia est existere » obtinetur, evidenter est analytica. Pariter analytica dicetur sequens : « ens cujus essentia est existere per se, existit per se ». Si vero tantum enunciatur : « ens cujus essentia est existere, existit *per se* », propositio proprie synthetica habetur.

Alterum exemplum suppedidat veritatem quæ est proprie synthetica, cum proprietatem naturæ ejusque relationes exprimat quæ sunt præter essentiam.

2') Est *sufficiens*. Patet ex natura ipsius legis, quæ in epistemologia supponitur stabilita, quodque est principium rationis sufficientis : hoc enim exprimit naturam intrinsecam entis qua talis et nexum seu relationem absolute necessariam quæ datur objective inter ens et intellectum, ita ut, ubi hujusmodi relatio non exstat, jam ens dicendum sit non esse.

## SCHOLIA.

I. **Principe de raison et principe de causalité.** — Nous retrouverons le principe de causalité au livre des Causes. Comme cependant il se rattache immédiatement au principe de raison, quelques brèves indications à ce sujet ne seront pas sans utilité.

D'après la thèse, le principe de raison préside à tout développement synthétique légitime. Mais préside-t-il aussi à des développements purement analytiques d'intuition procédant des premières données de la conscience ? — A cette question, nous répondrons en distinguant :

*a*) L'analyse de la formule du principe de raison suffisante ne donne pas la formule du principe de causalité ; cette seconde formule est donc synthétique par rapport à la première et en conséquence : « l'être qui n'a pas en lui sa raison suffisante a une cause » est, dans l'ordre discursif un jugement *synthétique* au sens moderne du mot. Mais cette synthèse elle-même ne vaut qu'en vertu du principe de raison suffisante et en ce sens le principe de causalité n'est qu'un simple dérivé du principe de raison.

*b*) Dans l'ordre, non plus du discours, mais de l'intuition et en tant qu'expression de ce qui était contenu dans l'intuition du principe de raison suffisante, le principe de causalité est *analytique*. En effet l'intuition de la raison suffisante est d'abord l'intuition d'une causalité qui se manifeste comme satisfaisant à la loi générale et universelle de la raison suffisante. Cette intuition se résout en deux formules, l'une très générale, la formule du principe de raison suffisante, l'autre plus spéciale, la formule du principe de causalité qui s'applique aux seuls objets qui n'ont pas leur raison suffisante en eux-mêmes.

II. **Principe de causalité et analyse.** — Le P. Voisine étudiant les conditions du jugement analytique, en fait au principe de causalité une application très intéressante, dont l'examen nous donnera l'occasion de préciser la doctrine que nous avons soutenue dans la thèse.

A. La théorie du P. Voisine. — Voici tout d'abord le texte du R. Père (1) :

*a*) « Le jugement n'est-il analytique que si le conditionné émerge de la condition, comme Vénus de la mer ? On peut le soutenir. Alors, que l'on réforme la définition de l'analyse. Nous l'avons insinué en traitant de la déduction, il y a deux analyses : celle qui désarticule les rouages d'une idée, celle qui épouse les accroissements vitaux de l'idée. Une idée se penche tout à tour sur des directions variées, prête à s'engager dans la voie où une autre idée la convie. Autrement dit toute idée a son champ d'influence. Il arrive que plusieurs champs se rencontrent. Les lignes de force interfèrent. Aux points de croisement jaillit une connaissance nouvelle. Il y a synthèse, puisque deux idées se joignent. Il y a surtout analyse, puisque la jonction n'est due qu'au développement respectif de chaque idée. Expliquons-nous, sans images, sur un exemple, l'exemple du principe de causalité.

*b*) « Le principe de causalité s'énonce-t-il sous forme de jugement hypothétique ou de jugement catégorique ? On a coutume de le rendre par cette proposition : *Tout fait contingent a une cause.* Il semble bien que nous avons affaire à une relation d'inhérence. Un fait, c'est avant tout un être. L'être est le fait premier, le fait par excellence. Si l'on ajoute *contingent*, c'est pour appeler l'attention sur le caractère relatif et dépendant de l'être considéré. Qui dit *fait* dit déjà être non nécessaire, réalité qui a commencé ou qui, non limitée dans le temps, relève pourtant d'autre chose qu'elle-même. Le principe de causalité attribuerait catégoriquement à un sujet, le *fait*, la propriété d'être *causé*. Ce n'est là toutefois, qu'une apparence. Sans doute l'épithète de *contingent* n'amplifie pas le sens du mot *fait*. Mais le mot *fait* ne désigne pas directement et principalement un sujet, il signifie, en un sujet indéterminé, le caractère de contingence. Si l'on voulait être clair, il faudrait écrire : *Tout sujet contingent exige une cause.* Il devient évident par là que le principe enchaîne deux qualités ; c'est un jugement hypothétique. Voici sa formule logique : *Si un sujet X est contingent, il y a une cause.* D'où vient la nécessité de cette assertion ? Passons-nous par l'analyse de l'idée de contingence. Sommes-nous contraints par l'instinct même de la pensée à lier ces deux idées sans apercevoir les raisons de leur connexion ? Cette dernière hypothèse répugne à la nature de la connaissance. Les premiers principes qui forment la substance même de la pensée, ne sauraient être réfractaires à la pensée. La pensée ne peut être opaque pour elle-même. S'ensuit-il que la pure et simple analyse de l'un des termes du jugement fournisse le second terme ? Nous ne le croyons pas. Les idées de contingence et de cause se rapportent à des sujets différents. On ne tire une propriété de l'analyse d'une autre propriété que si l'idée de celle-ci enveloppe l'idée de celle-là, que si la propriété enveloppée découle de la propriété enveloppante, en sorte que l'être qui possède l'une possède l'autre. Mais les propriétés dont il est ici question ne s'impliquent pas, elles sont corrélatives. La cause est de toute nécessité en dehors de la contingence qu'elle

(1) *Un nouveau traité de logique* (Goblot) dans la *Revue de philosophie*, 1921, p. 71-72.

effectue. Il ne servirait de rien de dire que *contingent* renferme le caractère d'*être causé* ou produit. Il le renferme, *si le principe est vrai. Être causé* n'introduit rien de positif dans le concept d'un sujet donné. Ce prédicat indique une insuffisance sous l'aspect du rapport à ce qui la comble. Il suppose donc l'aveu de l'insuffisance et l'idée du processus qui la supprime, en d'autres termes, le principe de causalité. Comment justifier l'autorité de ce principe que ni la synthèse ni l'analyse ne peuvent rendre évident ? Par une analyse intégrale, l'analyse du contenu et de toutes les ramifications du concept.

*c*) « L'idée de contingence se prolonge par les idées de limite, de fini, de ce qui n'est point premier ni par soi. L'idée de cause, au contraire, s'explicite comme ce par quoi d'autres choses sont, ce qui limite, ce qui finit, ce qui donne l'être à ce qui n'est pas l'être par essence. Ces deux idées ne deviennent pleinement intelligibles que l'une par l'autre: Point de sujet borné, imparfait, capable d'être et de n'être pas, qui ne fasse penser à ce qui le défend contre l'attraction du néant, à ce qui le tient suspendu au-dessus de l'abîme, à ce qui lui marque ses bornes et lui mesure ses perfections. Point de pouvoir de communiquer la flamme de l'être, de déterminer, de distribuer, de définir, qui n'évoque pour l'intelligence l'être communiqué et limité et composé. Le rapport se noue, inéluctable, dès que les termes s'affrontent, rapport nécessaire et universel, car il répond à la nature profonde des concepts qu'il rapproche.

*d*) « Le principe de causalité est donc un jugement analytique, immédiatement formulé par l'esprit. Il serait aisé d'établir des démonstrations analogues, en ce qui regarde les autres principes premiers. L'induction ne porte pas à vide. Notre science vaut mieux qu'une « audace » sublime, même justifiée par le succès ».

B. Examen critique. — Cette page contient des éléments excellents que nous sommes tout prêt à retenir, mais à la condition de bien préciser dans quel plan on se place.

1. L'analyse conceptuelle que poursuivent avec beaucoup de finesse les alinéas *a*) et *b*) ne fait que corroborer brillamment notre thèse et s'applique de tous points au principe de raison suffisante tel que nous l'avons présenté, c'est-à-dire non analytique au sens moderne du mot.

2. Quant à l'*analyse intégrale* du concept et de ses ramifications qu'esquisse l'alinéa *c*), se poursuit-elle dans le plan conceptuel abstrait ou non ? Dans le premier cas, on ne voit pas comment elle ne sera pas forcément stérile : à toute démarche décisive qu'elle semblera faire, on pourra toujours objecter la distinction que l'auteur donne quelques lignes plus haut : oui, si le principe de raison suffisante ou de causalité est déjà admis comme vrai par ailleurs, non, s'il est encore à établir ou à justifier. Ces ramifications se poursuivent-elles au contraire dans un plan d'intelligence non conceptuel, dans le plan de la vie profonde de l'intelligence, de l'intuition de conscience, oh ! alors nous sommes parfaitement d'accord avec le R. Père...

Et nous voudrions bien nous persuader qu'il en est ainsi. Par malheur dans ce même paragraphe, n'est-ce pas la voie purement conceptuelle qui est suivie, la notion d'*être par essence* y étant supposée valoir par elle-même d'emblée, alors qu'au contraire elle ne peut être acceptée comme ferme,

semble-t-il, que grâce à un processus qui suppose le principe de raison suffisante et donc toute la question.

3. D'ailleurs, même en supposant le principe de raison suffisante, peut-on dire que l'analyse conceptuelle de « ce qui est non par soi », s'épanouira en principe de causalité ? Il est très permis d'en douter, si l'on s'en tient aux seuls concepts. Nous en déduirons bien alors que cet « être non par soi » *est* par raison suffisante extrinsèque, nous n'aurons pas qu'il l'est par *causalité :* l'influx causal, la dépendance active dans l'être est une notion fournie par la conscience qu'aucune raison abstraite ne peut suppléer.

Aussi ne consentirons-nous pas à appeler « analytique » le principe de causalité sans faire suivre ce qualificatif de multiples distinctions et réserves qui aboutiraient seulement à attribuer à cette épithète un sens qu'il n'a jamais eu dans la philosophie moderne.

II. **Les affirmations de M. Rougier.** — Contre les affirmations isolées et inadmissibles de M. Rougier auxquelles nous avons plus haut fait allusion, il nous suffira de reproduire ici la critique sommaire qu'en a donnée le P. Roland-Gosselin :

« M. Rougier parvient-il au moins à prouver qu'il n'y a pas de jugements analytiques ? Là encore il suppose entre les doctrines une identité contestable. Mais en ce qui concerne les propositions nécessaires, les expressions de saint Thomas *per se notum, de ratione subjecti*, sont-elles l'équivalent des exigences d'un Leibniz ? Et se basant sur la définition du jugement analytique donnée par Kant (1), est-on fondé à opposer à saint Thomas d'Aquin que des jugements comme les suivants : « ens et verum convertuntur. Totum est majus sua parte », ne sont pas *per se nota*, parce qu'ils sont des jugements de relation et parce que leurs notions, étant premières, sont indéfinissables ? La critique est vraiment trop simple.

« Mais elle devient déconcertante lorsque M. Rougier, s'en prenant au principe « le tout est plus grand que la partie », nous affirme : « Il faut distinguer entre ces deux propositions : 1° la partie est incluse dans le tout ; 2° le tout est plus grand que la partie. La première est un jugement analytique qui se tire de la définition du tout et de la partie ; la seconde est un jugement de relation que n'emporte nullement la première » (p. 97-98). Comment se peut-il que *être plus grand que* exprime une relation et non point *être inclus dans* ? Et M. Rougier croit-il que, pour être *inclus dans*, il n'est pas nécessaire d'être *plus petit que ?* Son exemple des ensembles infinis n'y change rien ; car s'il est vrai que l'ensemble des nombres positifs entiers n'est pas plus petit que l'ensemble de leurs carrés, l'un et l'autre étant infinis, il est vrai également qu'ils ne sont pas en relation de partie à tout » (2).

---

(1) Nous croyons d'ailleurs que, même en s'appuyant sur la notion du jugement analytique donnée par Kant, la critique de M. Rougier ne vaut rien ; la compréhension d'une idée n'étant pas en effet aux yeux de Kant, nécessairement exprimée par une définition adéquate et stricte, là au moins où il s'agit de notions essentiellement relatives, le jugement de relation qui les exprimera, les exprimera de fait et de droit par identité.

(2) *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1921, p. 238-239.

## OBJECTIONES

**Obj. 1a** — Conceptus supponit pro re, aliis verbis est substitutum rei. Analysis ergo completa conceptus manifestabit omnia quæ sunt rei. Unde si *ens* de facto exigit rationem sufficientem, analysis ejus conceptus hanc exigentiam manifestabit et principium rationis dicendum erit analyticum.

Resp. — *Dist. antec.:* supponit pro re inadæquate, *conc.*, adæquate, *nego*. *Contradistinguo* primum consequens : Analysis completa conceptus inadæquati *nego*, adæquati, *conc.*; et ad 2um cons. *par. dist.* — Conceptus enim entis non exprimit adæquate exigentias entis et relationes ejus.

**Instant.** — Sicut « animal » non continet « rationale, dum e contra *homo* qui est animal magis determinatum, illud continet et ita quidem ut ab eo per analysim « rationale » deduci possit, — pariter analysis conceptus magis completi et perfecti entis manifestaret rationem sufficientem.

Resp. : *Dist.* : Si ens ut sic æquivaleret conceptui entis perfecti, *conc.*, secus, *nego*. S'il existait un concept fondamental de l'être qui réunit *conceptuellement* toutes ces propriétés, l'objection vaudrait ; mais ce concept supérieur de l'être n'existe pas ; il n'existe dans cette ligne que le concept d'être enrichi des différences de ses inférieurs par déterminations successives.

**Obj. 2a**. — Intelligibile convertitur cum vero. *Atqui* verum convertitur cum ente. *Ergo* intelligibile convertitur cum ente.

Resp. — *Dist. Maj.:* Intelligibile, h. e. quod habet sociabiles notas vel quod habet id unde explicatur, *conc.*, quod habet tantum notas sociabiles, *nego*. — *Dist. min.:* cum ente materialiter, *conc.*, formaliter, *nego*. — *Par. dist. cons.*

**Obj. 3a**. — Quod implicite continetur in aliqua notione, per analysim ab ea deducitur. *Atqui* verum et intelligibile continetur saltem implicite in entis notione. *Ergo* verum seu intelligibile a notione entis per analysim deducitur.

Resp. — *Conc. Maj.; Dist. min:* in notione entis, h. e. in ente intuitive apprehenso, *conc.*, in notione abstracta entis, *subd.:* [1] continetur sensu contradictionis, *nego*, sensu rationis sufficientis, *conc.:* vel [2] in hypothesi quod analysis fit sub lumine principii rationis sufficientis, *conc.*, in hypothesi quod fit sub lumine principii non-contradictionis, *nego*.

**Obj. 4a**. — « Judicia synthetica habentur quando prædicatum non est inclusum in subjecto, sed est omnino extra ipsum. *Atqui* cum prædicatum virtualiter tantum in subjecto invenitur, tum revera est in eo inclusum et nullo pacto dici potest esse omnino extra ipsum. *Ergo* » (1). Quæ argumentatio applicatur rationi sufficienti et conceptui entis : nam ratio sufficiens dicenda est virtualiter in subjecto, quod est *ens*.

Resp. — *Dist. Maj.:* « ...non est inclusum in subjecto » : formaliter, *conc.*, materialiter seu realiter, *nego* (quicquid sit de sensu Kantii). *Dist. min.:* « cum P. virtualiter... » ita ut judicium illud enuncians sit analyticum : si ita continetur ut inveniatur quocumque modo etiam ope alicujus medii termini, pertinere ad comprehensionem subjecti, vel esse partem comprehensionis, *conc.*, si ita continetur ut exigatur tantum vi principii rationis ut intelligi possit comprehensio, dicendum est analyticum, *nego*, vel *subd.:* est in eo inclusum formaliter, *nego*, materialiter, *conc.*

*Explico.* — Il y a ici équivoque sur le mot *virtualiter*. Soit la proposition : « tout être libre est intelligent » ; elle est évidemment analytique, la notion de liberté contenant l'intelligence, en ce sens que l'intelligence est un des éléments de la liberté. Quand je pense *libre*, je puis ne pas penser explicitement *intelligent*, mais je le pense implicitement et virtuellement comme partie de sa compréhension. Au contraire dans cette proposition : « l'être fini est contingent », la compréhension « d'être fini » ne contient pas la note « contingent » par identité formelle ; elle ne peut être manifestée dans la notion « fini » à l'aide du seul principe d'identité et par conséquent elle n'y sera pas contenue virtuellement au même sens que l'intelligence dans la liberté. Cependant, pour être intelligible, « être fini » exige une « raison » qui l'explique et qui ne fait pas partie de sa compréhension : « contin-

(1) Monaco, *Prælectiones logicæ*, p. 407.

gent » sera cette raison, note relative qui s'ajoute à la compréhension, qui exprime que l'être ne se suffit pas à lui-même et trouve sa raison dans un autre. S'il n'y a pas identité formelle au point de vue de la compréhension, cela n'empêchera pas que *contingent* ne puisse et ne doive être attribué formellement à l'être fini. Sans doute on pourra dire encore qu'il y est virtuellement impliqué, mais ce *virtuel* là est précisément celui qui définit le jugement synthétique au sens moderne du mot.

**Obj. 5ª.** — Principium rationis sufficientis « ita breviter effertur : omne ens habet rationem sui sufficientem, — quod in istud redit : « omne ens (h. e. omne quod est) habet (i. e. est habens) rationem sufficientem sui esse ». Et hoc est formaliter analyticum. Nam hoc subjectum « *omne quod est* » formaliter includit hoc prædicatum *habens esse sufficienter*, i. e. in quantum revera sufficit ut sit *quod est*. Atqui hoc sibi vult illud prædicatum *habens rationem sufficientem sui esse*. Ergo » (1).

Resp. — *Conc. Maj.*, et *nego min.*, vel *dist.* : est analyticum sensu prorsus diverso et æquivoco a sensu quem suggerit identitas, *conc.*, sensu eodem, *nego*. — *Ad prob. min.* : *Nego* prorsus majorem quatenus dicit « formaliter includit ». Nam si revera *realiter* et exigitive ens reale hoc includit, conceptus præcisivus entis in communi hoc *formaliter* nequaquam dicit, nec ullo titulo per analysim ab eo deduci potest.

---

(1) Monaco, *Prælectiones Metaphysicæ generalis*, p. 311, V°.

# CAPUT TERTIUM

## DE PRINCIPIO CONVENIENTIÆ SEU BONI

### Art. I. — ÉNONCÉ ET JUSTIFICATION

I. **La notion de bonté.** — L'intuition fondamentale qui nous livre les deux notions premières d'être (*ens*) et de vrai (*verum*), nous donne, en même temps qu'elle les justifie, les deux principes premiers de l'ordre spéculatif. Mais prenez l'être en tant qu'il est exprimé par le principe de contradiction et le principe de raison suffisante, vous essaierez en vain d'en déduire la notion de *bonté*. Celle-ci lui ajoute une relation dynamique toute nouvelle qui échappe comme telle à l'ordre spéculatif. Cette notion cependant n'est pas moins objective ni moins transcendentale que les deux autres : elle fonde tout l'ordre moral et il importe souverainement d'en assurer la valeur.

L'*intellectus principiorum operabilium*, dont nous avons entendu plus haut saint Thomas nous affirmer l'existence et nous développer la nature (1), va nous en fournir le moyen.

II. **Déduction du principe du bien.** — L'analyse de la donnée de conscience fournie par l'intuition réflexive du moi nous fait voir que

(1) *De Verit.*, q. XVI, a. 1 c., supra cit. p. 524. Sur la « norme de la raison pratique » et la syndérèse, on trouvera la doctrine de S. Thomas largement exposée par Dom Lottin, *L'ordre moral et l'ordre logique d'après S. Thomas d'Aquin*, dans les *Annales de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain*, t. V (1924), p. 329 sq., ou par le P. Cathrein, *Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula actuum humanorum*, dans *Gregorianum*, déc, 1924, p. 584 sq. Mais nous croyons tout à fait légitime et fondé en S. Thomas même, de dépasser les conclusions trop timides de ces deux auteurs.

notre nature ne se manifeste pas à nous comme indifférente. Cette nature, ou mieux notre être, dans son acte fondamental, tend à se posséder, en sorte que la prise du moi par la conscience n'est ni purement intellectuelle, ni désintéressée : elle implique une complaisance, un attachement fondamental, un amour-propre immédiat du moi par lui-même, qui lui est intrinsèque, essentiel et dont il ne peut se dépouiller entièrement. Or, cette non-indifférence de l'être que je suis par rapport à moi-même et que je découvre en moi comme appartenant à l'être que je suis, c'est précisément la *bonté* de l'être par rapport à lui-même, *bonitas sibi*. Mon *moi*, ce n'est pas seulement mon être, c'est encore mon premier *bien*.

Pas plus que la saisie intellectuelle de l'être du moi, cette saisie affective et appétitive n'est ni purement sensible, ni purement empirique. Elle manifeste une tendance à laquelle répond une convenance *essentielle* et porte non pas sur *cet* être déterminé que je suis, mais sur l'*être* que je suis au titre de l'*être* sans plus. J'appréhende immédiatement et avant tout ma nature comme n'étant pas indifférente à être ou à n'être pas, c'est-à-dire comme tendant positivement à être ce qu'elle est. Cette tendance étant saisie dans l'être qui *est* et donc dans l'absolu, et portant sur l'être en tant qu'il est, sera par le fait une tendance de l'être en tant qu'être, donc absolue comme lui.

Il y a plus. Je me saisis comme réalité à la fois active et passive : *active*, dont le dynamisme et les virtualités sont orientés dans une direction déterminée et dont toute déviation contrarie le mouvement profond et de nature ; *passive*, dont l'être n'est pas parfait ni complet de soi, mais aspire vers un surcroît, terme d'ailleurs très déterminé, nullement indifférent et auquel s'opposent comme contraires à notre nature profonde une multitude de réalités. Ce terme de mon activité, ce surcroît quel qu'il soit qui me perfectionne dans mon être, bref ce qui convient à ma nature comme telle, c'est le *bien* ; ce qui la contredit dans ce qui la constitue spécifiquement telle, ce qui l'entrave dans son activité normale et ne répond pas à ses aspirations de nature, c'est le *mal*.

Le bien c'est donc l'objet de l'appétit, mais avant tout de l'appétit de nature : *id quod omnia appetunt juxta naturam suam*. Or le bien de la nature qu'est-ce autre chose que sa *fin* ? Le bien de l'être, c'est donc avant tout ce qui répond à sa fin, le mal, ce qui détourne de la fin et en éloigne.

Ce qui nous donne le troisième principe fondamental de l'être. Supposez en effet cette non-indifférence, cet appétit foncier vers l'être

ou le mieux-être, vous n'avez plus seulement que l'*être* est ou que l'*être est intelligible :* vous aurez que, *pour l'être il vaut mieux être que ne pas être*, qu'il implique une fin, pour laquelle il est fait, vers laquelle il tendra nécessairement, s'il ne la possède déjà, et donc qu'il y a pour lui du bien et du mal. Ceci valant pour l'être comme tel vaudra absolument. D'où ces formules : « l'être est préférable au non-être, — le bien au non-bien, c'est-à-dire au mal, — « ens præstat non-enti, bonum non-bono », — ou encore « le bien est bien, donc désirable » (1).

III. **Remarques sur cette déduction.** — Nous nous contenterons de quelques brèves (2) réflexions à ce sujet :

1. Dans ce qui précède, nous nous sommes gardés de poser d'abord d'un point de vue proprement intellectuel et *a fortiori* dans l'abstrait, notre être comme bon, en sorte que l'appétit dût se conformer à cette lumière en voulant son être comme son bien : c'eût été attribuer au bien une valeur d'ordre discursif et, par le fait même, tomber dans une lourde méprise. Le bien, c'est-à-dire l'être, est à lui-même *primario* un objet de tendance appréhendé dans la tendance même. L'incomplexe de la donnée primitive ne distingue ni la conscience toute crue de la tendance, d'où je déduirais le terme, ni le terme d'où je déduirais la tendance ou l'appétit affectif : elle est l'un et l'autre dans l'identité de l'être. Mais la conscience que je prends de cette tendance étant intellectuelle et réglée elle-même par les principes premiers spéculatifs, je découvre à cette tendance, dans la réflexion, le terme qui le rend légitime et je la traduis alors en un langage abstrait qui oppose la tendance à l'être.

2. Nous accordons à ce principe de convenance ou du bien exactement la même valeur objective, la même nécessité ou universalité qu'au principe d'identité et de raison suffisante. Il exprime une loi de l'être en tant qu'être, aussi immédiatement évidente, qui est la loi universelle du *dynamisme* réel et de la *finalité* essentielle de l'être. Le principe de finalité, sous sa forme ordinaire, synthétise les deux principes de causalité et de convenance : il en dérive et en ce sens n'est pas premier.

---

(1) LOTTIN, *loc. cit.*, p. 332.

(2) Nous disons « brèves » à dessein. S'il appartient en effet à la Métaphysique générale de montrer par quels liens elle se subordonne l'Ethique, et donne à celle-ci ses premiers fondements, il appartient à l'éthique seule de développer ces formules pour elles-mêmes.

## IV. Adversaires du principe et solution d'Aristote (1).

A. ADVERSAIRES. — Les adversaires sont de deux espèces :

1. Selon les uns, il n'y a pas d'autre principe d'intelligibilité que l'intelligibilité mathématique : A = A. Depuis l'atomisme de DÉMOCRITE jusqu'au mécanisme cartésien (2) (qui n'est pas toute la philosophie de Descartes), et au scientisme de TAINE et consorts, l'unique mesure des choses est la raison mathématique : un être, un fait est expliqué, lorsque l'analyse l'a réduit à des éléments que l'on peut exprimer en formules rigides.

Dans ce plan, le point de vue de la finalité et du bien n'a aucune place. Tout y est vain, πάντα εἰκῇ, ou, ce qui revient au même, tout est nécessaire de nécessité géométrique. Le terme logique d'un tel mode de pensée est l'axiome éternel, principe des choses ! Et c'est à quoi tend tout positivisme, toute philosophie du fait pur et simple, qui refuse d'estimer, de reconnaître dans les faits aucune *valeur*, parce que valeur équivaut à *bien* et que cela dépasse l'expérience : ce sont termes relatifs à l'homme, à son utilité, à sa jouissance.

Aussi bien, il n'y a que des faits combinés selon des lois nécessaires. Toute la science et toute la philosophie se réduisent à la connaissance de ces lois. Il reste une invincible exigence, l'unité, mais l'unité d'ordre abstrait, mathématique. Tous les faits, toutes les lois, sont expressions d'un même fait initial, d'une loi première, suprême.

Une telle philosophie est radicalement impuissante à expliquer le devenir, et l'agir.

2. A l'extrême opposé, une autre hérésie, que nous connaissons depuis longtemps et qui court d'HÉRACLITE à BERGSON. L'exigence de l'être, de l'un est ramenée à une exigence pratique d'une raison « ouvrière », faculté de l'action. Le réel s'identifie au changement comme tel : l'arrêt du changement c'est la mort, c'est le néant. Le changement seul est donné, mais il n'est plus être et il n'a pas de terme ; ou si l'on préfère seul le Devenir *est*, mais sans *être*. Dès lors lui appliquer un principe d'être est évidemment ne pas s'entendre.

3. La synthèse des deux erreurs nous est fournie par la tragique antinomie du Spinozisme.

---

(1) Nous utilisons très largement dans ce numéro une note de notre collègue et ami, le P. André BREMOND, qu'il a eu l'extrême obligeance de nous donner toute permission d'exploiter.

(2) Sur l'esprit géométrique de Descartes et l'influence pernicieuse que peuvent exercer les études mathématiques poussées à l'extrême, voir une curieuse page de STUART MILL, *Philosophie de Hamilton*, trad. fr., p. 595-597.

Spinoza en effet est un cartésien, un hypercartésien. Chez lui tout procède de la substance par nécessité géométrique, telle la suite inexorable des modes parallèles de la pensée et de l'étendue. Or cette nécessité exclut tout bien.

Du point de vue de l'Eternel, d'une part, il n'y a ni bien, ni mal, nulle finalité, aucun sens de la vie : notre morale n'est pas fondée en l'Eternel. D'autre part, toute la philosophie se ramène à la recherche du bonheur (cf. début de la *Réforme de l'Entendement*), qui est le bonheur de l'homme, mon bonheur, dont se désintéresse absolument l'Eternel, comme de ce que j'appelle vertu ou crime. Spinoza adopte donc une formule finaliste : la nature est affirmation de l'être, elle tend à persévérer dans l'être. Mais cette tendance, c'est chez le plus grand nombre la passion, le droit de nature, le droit du plus fort et du plus gros appétit. Chez un très petit nombre (ne disons pas les élus : Dieu les ignore), c'est la raison. La fin, c'est pour eux le Dieu de la raison et celui-ci consiste à s'éterniser dans la connaissance adéquate, la connaissance soi-disant béatifiante de l'Universelle nécessité qui est Néant du Bien.

B. La solution d'Aristote et de la *philosophia perennis* triomphe du conflit. Il faut reconnaître le fait du changement, sans abandonner l'exigence rationnelle de l'être. Distinguons pour cela dans le réel donné l'Acte et la puissance. L'Acte, c'est l'être, le Bien, le Parfait ; la Puissance, elle, dit tendance vers l'être, capacité de l'être qui est son bien, qui la parfait. Tout être imparfait est mêlé de potentialité et comme tel tend à se réaliser ; et tout l'ensemble des choses tend de même à se réaliser, tend à l'Être comme à sa raison d'être, comme à sa fin, à son bien. Le premier moteur, la cause finale ultime, c'est l'*Acte pur*, la plénitude de l'Être, Dieu.

Et donc ni le Mécanisme, ni l'Héraclitisme ne sont philosophie de la vie, ni n'assignent de raison de vivre. Le changement sans terme est inintelligible, vivre pour vivre une absurdité. Ce qui est vrai, et bon et être, c'est l'acte vivant et immobile à la fois ; ce qui vaut seulement comme expression du réel, c'est l'activité d'immobilité : ἐνέργεια ἀκινησίας. Synthèse supérieure du statique et du dynamique, mieux que cela, c'est la philosophie la plus naïve, la plus spontanée, celle dont le principe traduit le mieux le ravissement et la surprise intellectuelle de l'enfant dans sa première appréhension et affirmation du réel, la joie qu'il y ait quelque chose et l'exigence qu'il y ait autre chose, sinon qu'il y ait tout.

NOTA BENE. — 1. A propos du mécanisme cartésien et de sa conception métaphysique de la philosophie se pose la question de la *certitude*. Tout en admettant qu'il n'y a de certitude que là où est exclue toute raison suffisante de douter, c'est-à-dire de redouter l'éventualité opposée, « exclusio formidinis oppositi », — et à ce point de vue il n'y a qu'une certitude —, les différents auteurs de Logique reconnaissent en général que, nos assentiments certains étant spécifiés par leur objet ou motif formel, il y aura autant de certitudes que d'objets ou motifs formels irréductibles de nos assentiments. Sur quoi ils distinguent trois espèces de certitude : métaphysique, physique et morale. Le principe de discrimination tiré de l'objet formel de l'assentiment une fois admis, il nous paraît que cette division est absolument incomplète. Ce ne peut être que par un abus très préjudiciable à la métaphysique que l'on identifiera, comme cela a lieu en effet, « mathématique » et « métaphysique ». Dans les deux cas sans doute le jugement certain sera de telle nature qu'il ne *pourra* pas comporter d'exception ; mais cet élément commun négatif n'est pas suffisant pour *constituer* une catégorie spécifique distincte et il faut tenir tout au contraire que le jugement par lequel nous affirmons l'existence de Dieu et celui qui définit la circonférence sont d'*ordre* absolument différent et donc aussi la certitude qui y répondra. La vieille division scolastique des degrés d'abstraction en *physique*, *mathématique* (1) et *métaphysique* devrait ici retrouver sa place et il suffira de lui ajouter la catégorie du *moral*, qui est en effet elle aussi différente (2), pour avoir une classification cette fois complète. Nous admettrions donc *quatre* espèces de certitude et non pas trois.

2. Aux adversaires du principe du bien, comme du caractère transcendental du *bonum*, il convient d'ajouter et de signaler ici l'écrivain allemand contemporain Max SCHELER d'après lequel le mal peut être voulu comme tel et le bien n'est pas la raison formelle du vouloir : « Bewusst Schlechtes als Schlechtes zu wollen ist durchaus möglich und wir unterschreiben nicht den Satz des Thomas Aquino : omnia volumus sub specie boni ». D'autre part et en conséquence cet auteur soutient que la scolastique a interprété dans un sens faux l'axiome « omne ens est bonum ». Nous ne pouvons que renvoyer pour la critique de ces théories aux nombreux écrivains allemands qui s'en sont occupés au cours de ces dernières années (3).

---

(1) Sur la certitude spéciale mathématique, saint THOMAS a des considérations fort intéressantes *In Boet. de Trinit.*, q. VI, in c. et ad 2 et *In II Metaphys.*, circa finem. Le P. CHOSSAT les expose dans le *Dict. de théol*, de Vacant, art. *Dieu*, col. 770 à propos de NICOLAS D'AUTRECOURT, dont le nominalisme condamné avait pris, pour point de départ, cette même certitude des mathématiques.

(2) L'ouvrage d'OLLÉ-LAPRUNE sur *La Certitude morale*, dont nous pensons d'ailleurs le plus grand bien, n'a pas peu contribué, par le choix malheureux de son titre, à jeter ici une grande confusion dans les esprits français. La certitude morale, telle que l'entend l'auteur au cours du livre, est une certitude portant sur des vérités métaphysiques qui commandent la vie morale, ce qui est toute autre chose que ce que nos Logiciens appellent « certitude morale ». Mais ce n'est pas parce qu'un terme a été employé dans un sens tout à fait impropre et prête à équivoque qu'il faut le rejeter sans plus.

(3) V. g. A. ROHNER, *O. P.*, *Thomas von Aquin oder Max Scheler : Die Wertethik und die Seinsphilosophie*, dans le *Divus Thomas* (de Fribourg) 1924, p. 55-83, 257-269 ; J. GEYSER, *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Herder, 1924, c. 7 et 8 ; E. PRZYWARA, *S. J.*, *Religionsbegründung M. Scheler-J. Newman*, ib., 192.3

## Art. II. — APPLICATION A L'ORDRE MORAL

Le principe du bien, universel et premier, valant pour l'être en tant que tel, sera donc : « l'être l'emporte sur le non-être, le bien l'emporte sur le mal ». Une application immédiate de ce principe à l'être libre nous est donnée dans les règles de la *syndérèse* qui est l'*intellectus principiorum* appliqué à l'ordre moral : *il faut faire le bien et éviter le mal :* « synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens præcepta legis naturalis quæ sunt prima operum humanorum » (1). Le bien moral nous apparaissant comme notre bien propre, et le mal moral comme un mal de nature, notre nature ne peut pas ne pas tendre à ce qui lui convient essentiellement, ni se détourner de ce qui est sa mort. Il y a là pour elle une nécessité qui se confond avec les nécessités de son être ; d'où la valeur de ce principe qui fonde l'éthique tout entière et que, faute de ce point d'insertion dans la nature, on chercherait en vain à imposer du dehors, *ab extrinseco*.

Nous nous contenterons de rappeler quelques notions tout à fait élémentaires qui montreront comment le principe fondamental de la loi morale naturelle se rattache au principe transcendantal du bien et comment ainsi l'Ethique naturelle se soude à la Métaphysique.

**1. Le Bien moral.** — 1. Le bien, avons-nous dit, est ce qui convient à la nature comme telle, ce qui la perfectionne et comble son indigence, d'un mot ce qui répond à sa fin. Le bien propre et spécifique de l'homme sera donc ce qui convient à sa nature raisonnable et libre, ce que la raison lui révèlera correspondre à ses tendances profondes, à ce mouvement incoercible qui le porte vers un plus-être, quel qu'il soit, dont il subit l'attirance et en qui seul il pourra trouver le remède au « manque » foncier de son être. Le bien, c'est donc pour lui avant tout ce terme, cette *fin*, et par suite tout ce qui l'en rapproche, tout ce qui le met à même de la conquérir. « Sicut ratio est principium actuum humanorum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex : primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est *finis*

(1) *Ia IIæ*, q. XCIV, a. 1, ad 2 ; cf. *De Veritate*, q. XVI, a. 1 c.

*ultimus* ; est autem ultimus finis humanæ vitæ felicitas, vel beatitudo » (1). En d'autres termes, le bien, pour l'homme, est ce qui convient à sa nature *raisonnable*, comme telle, et est en relation avec sa *fin dernière*, avec ce qui constitue sa félicité suprême.

2. Mais quelle est cette fin dernière ? L'activité humaine n'est pas comme celle de la brute orientée exclusivement vers tel bien particulier, ni déterminée à telle fin *immédiate*, au delà de laquelle, si l'on peut dire, son horizon est clos. « Le but que doit poursuivre toute action est la perfection même de la nature humaine » (2) ; mais cette perfection, dont la raison pratique fait connaître les déterminations singulières dans les cas concrets et dont la réalisation par l'exercice de la volonté libre est manifestée par la conscience morale et la syndérèse comme une loi essentielle, une nécessité inéluctable de l'être *personnel* que nous sommes, — cette perfection implique une orientation vers le bien en général, une capacité d'un Bien souverain et transcendant dont la conquête nous vaudra le bonheur et qui est le terme, la fin dernière de toute notre vie.

Souvent la *nature* de ce Bien sur lequel nous réglons en dernière analyse toutes nos démarches, n'est connue que confusément, implicitement ; et beaucoup d'auteurs, non sans raisons fort sérieuses, jugent que par notre seule tendance au bonheur nous ne pouvons prouver l'existence de Dieu (3). Mais que cette fin, à laquelle nous sommes naturellement destinés, puisse commander et commande en fait, encore qu'implicitement connue, tout l'ordre moral, c'est ce qui ne saurait être mis raisonnablement en doute : la *moralité* est et ne peut être formellement constituée que par la relation de nos actes avec cette fin. Un acte est plus ou moins bon selon qu'il lui est plus ou moins étroitement rattaché, plus ou moins mauvais dans la mesure où il s'en éloigne.

II. **La liberté morale.** — 1. Tel est le critère qui va permettre de distinguer *liberté psychologique* et *liberté morale*. C'est en effet par abus de langage et en vertu d'une confusion toute gratuite, que l'on identifie l'exercice de la liberté psychologique et la liberté morale, que l'on pose *a priori* que tout acte accompli par un être raisonnable, conséquemment à un libre choix, sera un acte moral. *A posteriori*,

---

(1) *Ia IIæ*, q. XC, a. 2.
(2) Dom Lottin, *loc. cit.*, p. 365.
(3) C'est à quoi nous faisons allusion plus haut, p. 551 et 552.

ce sera vrai, si l'on prouve efficacement qu'il ne peut y avoir d'actes indifférents : *a priori*, rien ne permet de le dire, tout au contraire.

Aussi bien ces deux notions sont-elles très distinctes. La première suppose simplement l'indifférence active de la puissance volontaire par rapport à un objet non nécessitant (sive objective, sive subjective) ; or tout objet fini réalise en fait cette condition et est donc indifférent pour la volonté, « quæ est ad omne bonum ». D'autre part, on doit concéder que certains objets sont appréhendés comme répondant ou s'opposant à un ordre essentiel, à une hiérarchie de valeurs que conçoit la raison comme immanent à la nature et désirable : c'est le bien rationnel, ontologique. Mais la liberté psychologique reste entière par rapport à cet ordre : aucune règle ne s'impose à elle dans ce plan purement rationnel et l'on cherche en vain ce qui pourrait donner à son choix une valeur morale. Sans parler encore d'aucun *devoir* obligeant la volonté à se conformer à cet ordre essentiel, on ne pourra dire qu'il est préférable *moralement* pour elle de se conformer au jugement de la raison spéculative que si l'on suppose une *règle* s'imposant à la volonté ou la liant de quelque façon. Faute de quoi, vous aurez en effet une morale *esthétique*, en vertu de laquelle la volonté se conformera dans la pratique à un ordre purement ontologique ou mieux physique qui satisfait l'esprit par son équilibre et l'harmonie de ses lignes ; vous n'aurez pas une morale répondant à la nature profonde de l'homme qui est celle d'une *personne*. Bref, *vous aurez une morale qui ne sera pas morale.*

On ne saurait vraiment trop insister sur ce caractère essentiellement *personnel* qu'implique tout acte moral et que trop souvent l'on ne met pas du tout en lumière dans la question présente. Et pourtant n'est-il pas clair, pour peu qu'on y réfléchisse, que le bien présenté par la seule raison et au seul nom de l'ordre essentiel des choses comme convenant et proportionné à notre nature ne saurait en aucune façon, à lui seul, justifier le *mérite* ou le démérite, ni donc la valeur morale comme telle de l'acte volontaire qui l'embrasse ou le repousse, et que la volonté ne saurait trouver là aucune raison suffisante qui puisse diriger efficacement son pouvoir d'autodétermination ni fonder sa responsabilité ? (1). Aussi bien l'on n'est respon-

(1) « Quod si adhuc cogitari posset possibilis deordinatio et defectuositas in ordine æsthetico, at non in ordine morali, quæ nimirum caderet super ipsam rationem voluntarii, formaliter qua voluntarium est : quandoquidem liberum arbitrium supponitur non habere superiorem regulam obstringentem, sed sibi ipsi esse regula, a rectitudine sui actus, quocumque modo quærat proprium bonum declinare non va-

sable qu'à l'égard d'une *personne* et l'on ne peut l'être ni envers ceux qui ont même nature ni envers soi-même, comme l'établit péremptoirement la critique de la *Critique de la raison pratique* ou celle du *péché philosophique*. Or pas de moralité, là où il n'y a pas responsabilité, c'est-à-dire en définitive dépendance de la volonté. Vous pouvez identifier *a priori* et verbalement le moral avec ce qui est simplement rationnel et libre, sans faire intervenir cet élément qui dépasse la *nature* et suppose la *personne* : vous n'aurez pas pour autant traduit ni expliqué la réalité qui est (1).

3. Il n'y a d'acte *humain* que là où il y a acte raisonnable, là donc où intervient une connaissance intellectuelle. Mais cet élément ne suffit pas à spécifier le *moral* comme tel : il y faut quelque chose de plus. L'acte du mathématicien qui spécule sur la relativité généralisée est un acte humain : pris en lui-même, on ne voit nullement en quoi il serait moral ou immoral et de ce point de vue il apparaît comme essentiellement indifférent. Mais rattachez-le à la fin dernière du sujet : tout alors s'éclaire. Votre mathématicien travaille-t-il en vue de développer son savoir ou celui des autres, et donc sa nature dans son rapport avec sa félicité suprême qu'appellent ses tendances foncières, son acte sera bon moralement. Le fait-il par impossible avec des intentions subversives, en vue de saper les principes essentiels de la métaphysique, et donc de détourner son intelligence du vrai essentiel pour lequel elle est faite et vers lequel tout l'homme est entraîné, son acte sera mauvais.

Et sans doute il faudra bien que cette relation à la fin soit *connue*, si l'on veut que cet acte soit moral en même temps qu'humain. Mais de même qu'il y a des degrés à l'indéfini dans la perfection de la connaissance en général, de même dans la connaissance de la relation entre tel acte à poser par moi avec la fin dernière. Il y aura connaissance imparfaite là où nous aurons connaissance, appréhension confuse, simplement implicite : tel le cas du sauvage ou celui de l'enfant dont la conscience est à peine éveillée et qui ne sait pas ce qu'est Dieu, mais dont la volonté est cependant liée par la vue claire de telle action à éviter nécessairement et du bien de sa nature à réa-

---

lens » (Card. BILLOT, *De Deo uno et trino* [5], p. 49). Si l'on ne suppose pas de *règle s'imposant* à la volonté, la volonté dans son choix reste à elle-même sa propre règle, et donc sera bon nécessairement tout ce qu'elle aura décidé.

(1) Le lecteur voudra bien se rappeler ce que nous avons dit plus haut, en parlant de l'amour de Dieu, de la distinction à maintenir entre la nature et la personne. Nous reprendrons ce sujet capital et trop peu étudié au tome III de cet ouvrage.

liser nécessairement. Or cette action que la conscience lui montre comme essentiellement mauvaise doit-elle être évitée pour cette seule raison qu'elle est un désordre ? Mais non, cela ne suffit nullement. S'il ne s'agissait que d'un désordre physique, sa liberté resterait entière à son endroit. Et de ce fait sa liberté psychologique demeure intacte : il peut choisir l'un ou l'autre membre de l'alternative à son gré ! Mais sa liberté morale ne le peut pas : il voit, il sait, il sent s'éveiller à cette occasion sa responsabilité et que cet acte ne pourra pas ne pas lui être *imputable*. Qu'est-ce à dire, sinon que cet acte se trouve lié à sa destinée, à ce terme, quel qu'il soit, où tend nécessairement la nature raisonnable, à ce bien supérieur qui doit répondre au dynamisme foncier et profond de la nature raisonnable comme telle, à cette fin qui lui est propre et le distingue de tous les autres êtres, mais qu'il *doit* et qu'il ne peut atteindre et conquérir que par l'exercice de son activité humaine.

4. Non pas certes que le bien moral, au sens propre du mot, n'implique pas le bien rationnel, ontologique comme son fondement nécessaire et essentiel ! A Dieu ne plaise ! Mais il implique que ce même bien ontologique se présente à la volonté comme en relation avec le terme final vers lequel la nature est entraînée de tout son poids, comme une norme, à laquelle, pour cette raison même, elle *doit* se conformer. Supposez ce point de vue normatif nécessaire, alors le bien *moral*, le bien propre de la *personne* humaine, s'entend et est intelligible ; supprimez ce point de vue, il faut renoncer à comprendre (1).

Mais ceci nous introduit de plain-pied dans un plan nouveau qui est celui de :

III. **L'obligation morale.** — La volonté *doit* se conformer à cette règle et elle ne peut se soustraire à la conquête de ce terme béatifiant, de sa fin.

Encore une fois quel est ce terme, quelle cette fin ? L'enfant,

(1) En ce point, on l'aura reconnu sans peine, nous sommes substantiellement d'accord avec S. E. le Cardinal Billot, pour lequel il n'y a ni bonté, ni malice morale en dehors de Dieu connu (cf. *De Deo uno et trino* [5] (1910), p. 48-51 : « ac est habitudo moralitatis ad Deum, ut antecedenter ad cognitam existentiam Dei principii et ultimi finis, impossibilis sit distinctio inter bonum et malum morale »). Au lieu de « en dehors de Dieu connu », nous disons : en dehors d'une relation connue au moins *confusément* entre l'action à accomplir et la fin dernière, objet de la béatitude, quelle qu'elle soit. Mais, comme on va le voir, nous nous séparons complètement de l'éminent auteur pour ce qui suit.

le sauvage ne le saisira pas le plus souvent dès le premier abord. Mais, éclairé par sa raison pratique, le *dictamen* de la syndérèse, — écho, nous le savons d'ailleurs, de la loi éternelle —, il démêlera dès l'éveil de sa conscience que certaines actions engagent sa vie (1) : cela s'impose à lui comme une *nécessité* de nature à laquelle il ne peut se soustraire, comme une *relation* essentielle qu'il ne peut supprimer et en vertu de laquelle, il se trouve sujet, en dépendance et lié, comme une LOI enfin, d'un caractère tout spécial, parfaitement distincte des lois simplement physiques, comme la loi spécifique de sa personnalité libre et dans laquelle il ne sera pas difficile de démêler une connaissance implicite de Dieu (2).

L'obligation, c'est-à-dire la dépendance vis-à-vis de la loi morale, nous est ainsi donnée dans cette expérience même qui nous fournit le troisième principe premier. La volonté s'y saisit elle-même, ou plutôt l'homme s'y saisit comme soumis à la loi morale, comme obligé, — et cela dans un fait qui a valeur non pas empirique, mais métaphysique ; sa tendance morale au bien s'y manifeste sous forme impérative d'une manière absolument indépendante de son libre choix. De même que la volonté n'est pas libre librement, elle n'est pas dépendante librement ; c'est nécessairement et absolument qu'elle est libre, et c'est tout de même nécessairement et absolument qu'elle est dépendante, ce qui suffit pour que l'obligation s'impose à elle absolument et nécessairement et pour qu'on puisse dire, en un sens très vrai, que la nature étant consciente se promulgue en dernier ressort à elle-même comme obligatoire la loi nécessaire que lui manifeste la conscience.

Mais veut-on ensuite justifier pleinement dans la réflexion, selon les exigences du principe de raison suffisante, ce *fait* métaphysique de l'obligation, sa nature et la loi nécessaire, indépendante du sujet,

---

(1) C'est aussi bien ce que supposent les principaux auteurs anciens qui ont traité jadis la question du péché philosophique ou qui ont commenté le célèbre passage où saint Thomas fait à l'enfant qui atteint l'âge de discrétion, une obligation de se tourner vers Dieu par un acte de charité parfaite. Leur solution implique la validité certaine de l'argument tiré de l'obligation morale pour prouver l'existence de Dieu, comme nous espérons bien le montrer ailleurs. Quant aux auteurs scolastiques modernes, à part quelques illustres exceptions, comme les Card. FRANZELIN et BILLOT, tout le monde sait que philosophes et théologiens en masse tiennent pour la validité de l'argument, encore que leurs processus soient souvent très divers.

(2) « Implicite » au sens de *confus* tel que nous le définissait plus haut M. Gilson et qui passe à l'explicite par l'intermédiaire du principe de raison suffisante, posant une condition nécessaire d'intelligibilité. Peut-on dire plus, à condition de ne pas présenter la preuve comme exclusive ? Beaucoup le voudraient aujourd'hui. Ce n'est pas le lieu de trancher la question.

qu'il implique et impose à ce même sujet, il faudra bien remonter à un Dieu personnel moral. Ce fait qui m'est donné n'est pas pleinement intelligible par lui-même, si nous ne considérons pas la nature libre comme dépendante d'une volonté absolue. Ce qui mène immédiatement à Dieu par une voie ascendante.

3. La doctrine qui vient d'être exposée nous paraît si complètement en harmonie avec la doctrine de S. Thomas proposée par lui dans la Somme théologique (1), que nous croyons devoir reproduire intégralement ce texte capital. La question traitée est celle-ci : « utrum synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta », et voici la réponse :

« Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus, licet quidam posuerint synderesim esse quamdam potentiam ratione altiorem, quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. Ad hujus autem evidentiam considerandum est quod... ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili ; et ad intellectum etiam terminatur, in quantum judicamus per principia per se naturaliter nota de his quæ ratiocinando inveniuntur. Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. — Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus *synderesim*. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et judicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis ».

4. Les remarques précédentes ne tendent nullement à nier que l'on puisse par la voie purement déductive, en supposant l'existence de Dieu déjà prouvée par ailleurs, arriver à justifier l'obligation. Mais il nous semble qu'on ne le pourra faire alors qu'à ces deux conditions :

*a*) Tout d'abord reconnaître dans notre nature même ce point d'insertion, cette connaturalité, cet appétit profond dont nous parlions plus haut. Faute de cela, aucun argument ne saurait valoir dans le cas non seulement pour tel individu, mais en *soi* ; et l'on ne sache pas aberration plus grande que de traiter le moral dans l'abstrait pur et avant tout *ab extrinseco*.

---

(1) *Ia P.*, q. LXXIX, a. 12.

*b*) En second lieu, on devra éviter avec le plus grand soin d'employer contre le procédé décrit plus haut des arguments comme celui-ci : « Si c'est ma nature qui s'oblige elle-même, je peux à mon gré me dispenser de cette obligation. Et donc ou j'invoque Dieu déjà connu pour avoir l'obligation parfaite et alors je l'obtiens ; ou je ne l'invoque pas, et alors je n'ai plus qu'un impératif hypothétique ». Les moralistes qui raisonneraient ainsi devraient, s'ils étaient logiques, raisonner de même en matière de certitude purement intellectuelle, par rapport au problème critique fondamental et dire : « je saisis absolument par intuition mon être comme *réel* et je le saisis comme *intelligence* qui appréhende l'être selon les lois de l'être. Mais je ne sais ce que vaut cette intuition tant que je ne l'ai pas garantie par la véracité divine ». De même que cette solution toute cartésienne implique pétition de principe et logiquement contient le scepticisme, ainsi le supposé du raisonnement précédent nous paraît mener droit au scepticisme moral.

Mais ces remarques débordent déjà notre cadre. — Laissons à la morale ce qui revient à la morale.

# CONCLUSION

Les trois principes d'identité, de raison suffisante et de bien, que nous avons proposés comme premiers dans leur ordre, sont irréductibles conceptuellement et discursivement, mais s'identifient dans l'être dont ils expriment les lois. S'il était possible de les réduire à l'unité, nous dirions volontiers que l'unique principe premier n'est pas le principe d'identité pure et simple, mais plutôt le PRINCIPE D'UNIVERSELLE INTELLIGIBILITÉ : « ens et intelligibile convertuntur », ou plus explicitement : « ens et unum et verum et bonum convertuntur ». Ce qui revient à affirmer simplement : LE PRIMAT DE L'ÊTRE. Il y a de l'être ; l'être n'est qu'en tant qu'intelligible ; l'être n'est intelligible qu'en tant qu'il possède une nature propre, une, déterminée, stable, qu'en tant qu'il est à la fois statique, dynamique, qu'en tant qu'il dit acte, perfection, bien. En y faisant entrer tout cela, on pourra sans doute poser que l'unique principe fondamental, norme de l'être et de la pensée, s'énonce ainsi : L'ÊTRE EST. Mais cette formule ne sera vraiment fondamentale qu'à la condition d'impliquer dans son unité synthétique et prégnante, *fruit elle-même du discours*, et terme d'une élaboration fort complexe, les trois principes d'identité, de raison suffisante et de convenance. Dans le plan *ontologique*, l'être est ce qu'il est en vertu de ses propres lois. Ces mêmes lois, exprimées dans le plan *logique* de la pensée abstraite, sont formellement irréductibles et ne sauraient être déduites par analyse de la proposition *l'être est*, si le sujet de cette proposition doit être entendu au sens de l'*ens* commun, de l'être abstrait. Le jugement un qui les synthétise, ne sera, en tant qu'il les contient implicitement et qu'on lui fera signifier toute la réalité de l'être, ni premier dans l'ordre de la connaissance, ni analytique, mais dérivé, construit et synthétique.

# APPENDICES

## NOTES COMPLÉMENTAIRES

I. — **Connaissance et assimilation.** — *Addition à la p. 12.* — Nous avons supposé dès le début et au cours de tout cet ouvrage que la connaissance ne se concevait pas en dehors d'une certaine assimilation. Tel n'est pas l'avis du P. de TONQUÉDEC, qui, dans les *Archives de philosophie*, vol. I, p. 56, essaie de montrer que, chez S. Thomas, ce ne sont pas notions équivalentes. « Il y a des connaissances, dit-il, où l'assimilation, la réception préalable de l'espèce fait défaut. Voici, en effet, la division adéquate des modes de connaître : l'assimilation ne figure que dans deux d'entre eux ». Et il cite ce texte de la Iª P., q. LVI, a. 3 : « Aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente : sicut si lux videatur in oculo. Alio modo per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiva sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo ejus resultat in oculo. Tertio modo, per hoc quod similitudo rei cognitæ non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua in qua resultat, sicut videmus hominem in speculo ». L'exemple le plus notable, conclut l'auteur, de ces connaissances qui ne souffrent avant elles aucune assimilation est celui de la vision béatifique : « nullo modo essentia creata per aliquam speciem repræsentari potest. Unde dicere Deum per similitudinem videri est dicere divinam essentiam non videri » (Iª P., q. XII, a. 2).

A cette manière de voir, nous sommes très tenté d'opposer l'objection qui lui a été faite par M. Moreau dans la *Revue apologétique* du 15 déc. 1924, p. 360 : « Sans doute si on entend par assimilation la réception d'une espèce représentative, la connaissance béatifique ne peut se faire par une telle réception. Mais ne peut-on et ne doit-on pas dire, si on veut rester dans la doctrine de S. Thomas, que, dans la connaissance béatifique, il y a réellement assimilation du connaissant au connu, assimilation beaucoup plus parfaite que dans notre connaissance actuelle, parce qu'opérée non plus par une espèce représentative, mais par l'essence divine elle-même ? « Uno modo per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente : sicut si lux videatur in oculo ». L'assimilation n'est plus dans ce cas préalable », mais immédiate.

II. — **Sur l'autorité de S. Thomas en philosophie.** — Aux réflexions et aux textes que nous avons soumis au lecteur, p. 83 sq., il peut être intéressant d'ajouter cet extrait de Melchior CANO, dont on ne soupçonnera pas les intentions à l'égard du Docteur angélique :

« Memini de præceptore meo ipso [Francisco de Victoria] audire, cum nobis secundam secundæ partem cœpisset exponere, tanti Divi Thomæ sententiam esse faciendam, ut si potior illa ratio non succurreret, sanctissimi et doctissimi viri satis nobis esset auctoritas. Sed admonebat rursum, non oportere sancti Doctoris verba sine delectu et examine acci-

pere, imo vero si quid aut durius aut improbabilius dixerit, imitaturos nos ejusdem in simili re modestiam et industriam, qui nec auctoribus antiquitatis suffragio comprobatis fidem abrogat, nec in sententiam eorum ratione in contrariam vocante transit. Quod ego præceptum diligentissime tenui. Non enim ullam, non Divi Thomæ dico, sed ne magistri mei opinationem quidem revocavi ad arbitrium meum : nec cordi tamen fuit jurare in verba magistri. Nam et vir erat ille natura ipsa moderatus, at cum Divo etiam Thoma aliquando dissentit, majoremque, meo judicio, laudem dissentiendo quam consentiendo assequebatur : tanta erat in dissentiendo reverentia. Sed hæc hactenus » (*De locis theologicis*, in libr. XII procemium).

Sur le même sujet, on peut également consulter : S. TALAMO, *L'Aristotélisme de la scolastique*, tr. fr., 1876, p. 180-202 ; R. HEDDE, O. P., *De l'autorité de S. Thomas dans l'enseignement catholique de la philosophie*, dans la « Revue apologétique », 1er août 1924, p. 513-526 ; JEAN DE DIEU, *S. Thomas et les directions pontificales*, dans les « Etudes franciscaines », sept. 1924, p. 452-478 ; J. de GUIBERT, dans « Revue d'Ascétique et de Mystique », juillet 1924, p. 290-310.

Les livres VII, X et XII du *De locis theologicis* cité plus haut contiennent en outre des documents très précieux sur la méthode en général, encore que parfois l'auteur dépasse la mesure dans l'expression, comme à son ordinaire.

III. — **Le Problème critique fondamental.** — Sur la solution du Problème critique donnée par le P. Picard, la seule étude parue au 1er janv. 1925, qui mérite de retenir l'attention est celle qu'a publiée M. MOREAU dans la *Revue apologétique* du 15 déc. 1924. Faisant mienne la solution du P. Picard, on ne trouvera pas étrange que je réponde à mon titre personnel à quelques-unes des critiques formulées contre elle.

1. Il n'apparaît pas que M. Moreau ait bien vu la marche de cette solution. Selon lui, le raisonnement doit y intervenir efficacement. Or il n'en est rien. Le discours n'y intervient qu'à titre purement pratique et pour épargner des tâtonnements inutiles. Et l'on a le droit de s'en servir ainsi, car : a) je ne m'y dépouille pas des certitudes que je possède ; b) je n'appuie rien logiquement sur le discours ni sur ces certitudes et, par suite, si le discours est justifié, il l'est sans cercle vicieux. Que le phénoméniste s'entête, si cela lui plaît, ou qu'il cherche appui dans des textes, peu importe ! Je ne cherche pas à le réduire par raisonnement ou autorité, mais je l'invite à consulter loyalement et *finement* sa conscience. Dans la mesure où Descartes a procédé de la sorte, il a bien fait et marché dans le sens directement opposé à l'idéalisme.

2. M. Moreau manifeste une défiance résolue à l'égard de l'intuition du moi à laquelle recourt le P. Picard. Sans insister sur ce fait que le problème en question n'a d'intérêt pratique que pour les philosophes, et sans faire grand fonds sur les autorités invoquées, je remarque seulement que, si une intuition ou expérience intellectuelle doit avoir de l'importance dans la question, comme le concède M. Moreau, il ne saurait y en avoir d'autre que la saisie du moi. Avant de déclarer cette affirmation négligeable, il faudrait avoir montré que ce que le P. Picard a écrit contre l'intuition abstractive du P. Garrigou-Lagrange ne porte pas, et que, dans celle-ci, nous avons une vraie intuition du réel comme tel. Si, chez S. Thomas, l'abstrait atteint l'être réel, c'est parce qu'il est en *continuité vitale* avec de l'expérience. Or, pour qu'il atteigne par là la réalité, il

faut que cette expérience avec laquelle il est en continuité lui présente l'être intelligible. M. Moreau répondra-t-il que l'expérience sensible présente à l'esprit l'intelligible en puissance, j'y consens volontiers : mais c'est précisément cette affirmation qu'il faudrait justifier. Si on la prend comme point de départ, on commence donc par un acte de confiance, que précisément le P. Picard tend à dépasser si possible ; et l'on demeure impuissant à établir que l'être et les principes sont plus que des catégories. Pour justifier la présence en puissance de l'intelligible dans la donnée d'expérience sensible, il serait souverainement efficace de saisir dans une expérience métaphysique l'être même intelligible, puis de se trouver dans la nécessité objective de le retrouver dans les données sensibles : c'est ce que s'efforce d'établir le P. Picard. Si sa tentative n'avait pas réussi, on n'en resterait pas moins sans doute en possession de la valeur de son esprit, mais ce serait toujours par un procédé de pure confiance en sa nature qui fera nécessairement tiquer un métaphysicien.

Nous sommes heureux de constater que M. Zamboni, dans son livre *La Gnoseologia dell' atto*, p. 10-11, 30-33, 80-83, admet une solution toute voisine de celle du P. Picard et que, pour lui, l'appréhension immédiate de la réalité du moi est le seul fondement vraiment objectif que l'on puisse assigner à la notion d'être.

Le P. Roland-Gosselin, sans vouloir se rallier aucunement à ce point de vue, n'en écrit pas moins ceci, que nous retiendrons : « L'évidence suprême de l'esprit, qui est l'évidence d'une essence abstraite, ne peut être jugée vraie sans que l'esprit prenne conscience avec une égale certitude, de l'acte par lequel il voit cette essence. Une certitude concrète, une intuition infaillible d'existence est invinciblement liée au premier jugement abstrait » (*Mélanges thomistes*, p. 273). Il y a là certainement un terrain d'entente.

IV. — **Compléments bibliographiques**. — Nous nous contenterons d'en donner quatre, concernant :

1. *ARISTOTE*. — Une bonne traduction allemande : *Aristoteles, Werke*, a été éditée par E. Rolfes, A. Busse et A. Gudeman, comprenant : *Metaphysik*, 2e éd., 1921, 2 vol. ; *Politik*, 3e éd. 1922, 1 vol. ; *Drei Bücher über die Seele*, 2e éd. 1922, 1 vol. ; *Nikomachische Ethik*, 2e éd. 1921, 1 vol. ; *Organon*, 1920-1922, 1 vol. : Leipzig, Meiner.

A signaler encore sur Aristote :

E. Rolfes, *Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen*, in-8, 1892 ; Berlin, Mayer und Müller ; *Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung*, in-8, 1923 ; Leipzig, Meiner. — F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, in-8 ; Mainz, Kirchheim ; *Aristoles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, in-8, 1911, Leipzig.

2. *S. THOMAS*. — Il convient d'ajouter aux études concernant ses écrits les travaux suivants : M. Grabmann, *Les Commentaires de S. Thomas sur Aristote*, dans les « Annales de l'Institut supérieur de philosophie » de Louvain, t. I (1912), p. 231-281 ; — F. Pelster, S. J., *Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des hl. Thomas von Aquin*, dans « Biblica », 1922, p. 231 sq. ; *Die Expositio super quatuor Evangelia ad litteram des hl. Thomas v. Aquin*, ibid., 1924, p. 71 sq. ; — A. Michelitsch, *Thomasschriften*, Bd. II, *Kommentatoren zur Summa theologiæ des hl. Thomas von Aquin*, in-8, 1924 ; Graz, Syria.

En 1925 doivent paraître deux recueils très importants de travaux sur S. Thomas. Le premier a pour titre *Xenia thomistica*, et comprendra 3 vol in-4, imprimés par la Vaticane et édités par le « Collège Angélique », O. P., Roma (5), Via S. Vitale, 15. Le second, intitulé *Etudes sur S. Thomas*, sera publié par les « Archives de philosophie » (Vol. III, cahier 2) ; il contiendra des articles de C. Boyer, G. de Broglie, M. Chossat, M. Bouyges, J. de La Vaissière, F. Pelster, M. Riquet, B. Romeyer et J. de Tonquédec. — Signalons enfin le volume *Miscellania tomista*, publié en 1924, par la revue *Estudis franciscans*, à Barcelone, gr. in-8, 512 p.

3. *ORDRE A SUIVRE* dans l'enseignement de la philosophie. — Aux auteurs signalés p. 34-36, on peut joindre les deux suivants : G. ZAMBONI, *L'ordine delle scienze filosofiche e il posto della Critica*, dans la « Rivista di filosofia neo-scolastica », janv. 1924, p. 23-35 ; — F. PALMÈS, S. J., *Proyecto de reforma de la facultad de filosofia de los centros de estudios eclesiàsticos*, extrait des « Estudios eclesiasticos », juillet et octobre 1924, Madrid, admin. Ràzon y fe.

4. *SCIENCES ET MÉTAPHYSIQUE*. — Sur les rapports des sciences avec la philosophie, outre les références données p. 94 et celles que l'on trouvera dans notre *Essai critique sur l'hylémorphisme*, p. 391-394, on consultera avec fruit : J. LEMAIRE, *La valeur de l'expérience scientifique et les bases de la Cosmologie*, dans les « Annales de l'Institut supérieur de philosophie » de Louvain, t. I (1912), p. 211-281 ; — J. MARÉCHAL, S. J., *Études sur la psychologie des mystiques*, t. I, p. 9-34 (Bruges, Beyaërt, 1924).

V. — **Le principe de contradiction d'après Gentile.** — Nous avons plus haut, p. 453, réservé pour un Appendice de donner une idée plus complète de ce que pense à ce sujet le célèbre philosophe italien. Voici traduit sur la 4e édition, 1924, de sa *Teoria generale dello spirito*, p. 38-39, n. 7-8, un passage qui nous paraît capital et qui, mieux que tout résumé, fait connaître la position de Gentile sur ce point essentiel :

« Pour se rendre compte de la différence radicale entre les deux dialectiques [celle de Platon et celle de Hegel, qu'adopte Gentile], il est à remarquer que, dans le sens platonicien, la pensée est dialectique en tant qu'identique (la pensée à laquelle Aristote attribue comme loi fondamentale le principe d'identité ou de non-contradiction) ; tandis que, dans notre sens, la pensée est dialectique parce qu'elle n'est jamais identique à elle-même. Pour Platon toute idée, dans la totalité de ses relations, est ce qu'elle est et il n'est pas possible qu'elle change ou se transforme ; et nous pouvons passer d'une idée à une autre et intégrer tour à tour une idée initiale par la connaissance de rapports auxquels on n'avait pas pensé auparavant ; mais ce mouvement et ce processus, qui sont nôtres, supposent le repos, la fixité et l'immutabilité de l'idée en soi. C'est la position platonicienne et aristotélicienne, et, dans cette position, le principe de non-contradiction est condition « sine qua non » (imprescindibile) de la pensée. Mais pour nous la véritable pensée n'est pas la *pensée pensée* (pensiero pensato), que Platon et toute la philosophie ancienne considèrent comme étant en soi et comme présupposé de notre pensée qui aspire à s'y conformer (adeguarvisi). Pour nous la pensée pensée suppose la *pensée pensante* (il pensiero pensante) ; la vie et la vérité de celle-là résident dans l'acte de celle-ci. Cet acte, dans son activité, qui est devenir ou développement, pose bien l'identique comme son propre objet ; mais cela grâce précisément au processus de son développement qui n'est pas identité, c'est-à-dire unité abstraite, mais bien, comme on l'a dit, unité et multiplicité à la fois, identité et différence.

« Conception paradoxale et absolument scandaleuse qui semble voiler d'une façon flagrante le principe de non-contradiction, condition de vie de toute pensée ; mais conception parfaitement correcte si l'on considère la différence profonde qui existe entre le concept de pensée pensée, pour laquelle le principe de non-contradiction a un sens, et celui de pensée pensante, acte du *Je* transcendantal ; le principe de non-contradiction ne peut être rapporté à cet acte, sans que, de pensée pensante, qui est activité, il ne descende à l'état de pensée pensée qui est terme, en soi abstrait, de l'activité et présuppose cette dernière. Le monde pensé ne peut être sinon comme il est pensé : une fois pensé, il est immuable (dans la pensée qui le pense). Mais depuis que, dans les temps modernes, nous avons été amenés à considérer l'esprit comme une activité transcendantale productrice du monde qui est objet de l'expérience, nous nous sommes trouvés dans un monde nouveau qui n'est pas objet d'expérience, puisqu'il n'est pas pensé, mais qui est raison et principe de tout ce qu'on pense, et qui ne peut pas être gouverné lui-même par la loi qui régit l'ordre de l'expérience où restent enfermés tous ceux qui persistent à proposer le principe de non-contradiction comme les colonnes d'Hercule de la philosophie ».

VI. — **L'analogie d'après le P. Gardeil.** — Répondant à une difficulté que le P. Rousselot lui avait faite dans la *Revue néo-scolastique* de nov. 1910, le P. Gardeil, comme nous l'avons exposé plus haut, p. 529, a maintenu dans la même *Revue*, en 1911, p. 90 sq., que l'intelligence était faculté de l'être et non faculté du divin. Cette controverse lui a donné l'occasion d'exposer et d'approfondir, comme il le dit lui-même, « pour le plus grand avancement de ces hautes questions, la théorie de l'analogie ». Bien que la solution du R. Père diffère de la nôtre en plus d'un point important, elle contient des éléments qu'il peut être utile de connaître. Nous en reproduisons ici, à titre documentaire, les parties essentielles :

« En appliquant notre regard intellectuel à la considération de son objet connaturel, l'être contingent, nous constatons aussitôt l'impuissance de cet être à rendre raison de la forme universelle de l'être, qu'il détient pourtant. Pour faire cesser ce scandale et pour lever la contradiction, nous sommes obligés de reconnaître comme condition de l'existence du contingent, l'être non contingent, l'être par soi subsistant. Je n'insiste pas sur les détails de ce procédé qui est familier aux habitués de S. Thomas.

« Mais, aussitôt, naît dans l'esprit un nouveau problème : si l'être contingent est réellement effectué par l'être par soi subsistant, c'est donc qu'il y a entre eux une certaine communication dans la réalité, dans l'être. En quoi communiquent-ils ? Dans le mot *être* d'abord, c'est clair. Mais d'après l'axiome fondamental de la noétique aristotélicienne et thomiste, « verba sunt signa intellectuum et intellectus signa rerum ». Il faut donc que, sous le mot *être*, il y ait un concept et sous le concept une chose.

« Or, pour commencer par l'extrême opposé du mot, il est impossible que, sous le mot *être*, appliqué désormais à l'être contingent et à l'être subsistant, il y ait une seule et même « réalité ». Si cela était, nous aurions découvert cette réalité, dès notre premier regard intellectuel (intus legens) sur l'être contingent et nous n'aurions pas eu besoin de recourir, pour expliquer celui-ci, à l'être par soi subsistant. Ainsi, d'une part, l'être contingent et l'être par soi subsistant ne sont pas, *a parte rei*, absolument hétérogènes ; d'autre part, toujours *a parte rei*, rien entre eux de véritablement commun, d'univoquement reçu : voilà ce que manifestent à l'esprit les réalités visées par ce nom commun : *l'être*.

« Puisque, du côté du mot, comme du côté des choses, la communication dans l'être, attestée cependant par la causalité, n'est pas reconnaissable, peut-être trouverons-nous sa justification dans le chaînon intermédiaire, dans le concept mental qui correspond à la fois au mot et aux choses indubitablement dénoncées par le mot. Essayons.

« Un concept mental d'une chose peut être parfait ou imparfait : si imparfait, il peut l'être en deux manières, manque de détermination objective, manque de précision subjective.

« Le concept parfait d'une chose est celui qui comprend la chose jusqu'en ses dernières différenciations essentielles. Il est clair qu'il n'y a pas un concept parfait unique pour l'être par soi subsistant et pour l'être contingent, mais bien deux concepts, aussi divers que le sont l'être par soi subsistant et l'être contingent eux-mêmes.

« Au concept imparfait *objectivement* ne correspond qu'une partie de la chose, le genre par exemple. Un tel concept est évidemment incapable de rendre compte de la communication dans l'être de l'être subsistant et de l'être participé. C'est à tout l'être subsistant et non, s'il est permis de parler ainsi, à l'une de ses parties, que fait appel, pour se justifier, l'être contingent. C'est tout l'être contingent, et non l'une de ses parties, qui est effectué par l'être subsistant. L'accolade des deux réalités : être subsistant, être contingent, ne saurait être exprimée, dans son indivisible totalité, par un concept qui ne représenterait qu'une partie de ce que sont ces deux termes. Ce serait un concept mensonger.

« Reste le concept mental *subjectivement* imparfait, le concept formel imparfait, c'est-à-dire le concept que nous nous formons d'une réalité prise dans sa totalité objective, mais sans nous égaler par son intermédiaire à cette totalité, sans la

saisir, en tout ce qu'elle est, bien que ce soit elle-même, tout entière, qui soit visée. Pour être possible, un tel concept doit nécessairement se présenter dans un état d'indistinction objective, de confusion. Que de tels concepts existent, c'est ce dont témoignent un grand nombre de nos états de connaissance. Inutile de donner des exemples.

« Ces états conceptuels sont d'ailleurs bien différents de nos conceptions imparfaites par manque de détermination objective. Si je considère, en effet, ce qui correspond dans la réalité aux conceptions imparfaites de ce dernier type, je trouve une réalité très précise, le *quid generis*, par exemple, mais ce n'est, comme je l'ai dit déjà, qu'un extrait de la réalité totale qui m'est présente. Au contraire, si je prends par des actes spéciaux de connaissance une connaissance de plus en plus distincte des éléments objectifs qui correspondent au concept confus, celui-ci, tant qu'il garde son unité conceptuelle, bien loin de devenir plus distinct, voit de plus en plus s'accroître son imprécision. Il n'y a qu'un moyen pour lui de devenir précis : c'est de céder à la distension intérieure qui le travaille, c'est de se briser en plusieurs concepts parfaits.

« Or, c'est un concept de cette sorte que représente l'idée d'être, pour autant qu'elle se pose dans l'esprit comme dénonçant simultanément l'être par soi subsistant et l'être contingent. Supposer que ce concept s'actualise en se précisant, c'est le faire éclater et se dédoubler en deux concepts parfaits, l'un de l'être par soi subsistant, l'autre de l'être contingent. Et ces deux concepts sont aussi divers que les objets qu'ils visent. L'unité mentale assurée par le concept confus, a disparu. Un concept analogue ne saurait se réaliser de champ dans ses analogués.

« Si l'intellection en soi n'est pas un vain mot, il faut donc qu'elle trouve dans le concept confus indivis de l'être son principe d'unification. Unité illusoire, direz-vous. Non pas, car elle a un fondement dans la réalité. L'unité conceptuelle de l'être n'est-elle pas la traduction de la relation causale qui réunit nécessairement l'être contingent à l'être par soi subsistant, et de la similitude, d'ailleurs directement irreprésentable pour un esprit fini, de l'effet avec sa cause propre, de la créature et de Dieu ? Ce concept confus constitue un artifice mental, je le concède : mais il n'est pas un subterfuge trompeur. Cette création idéale et, en un sens, artificielle, est imposée à l'esprit par la nature même de choses qui, grâce à elle, lui sont, dans leur entier, objectivement présentes. C'est, si l'on peut dire, un artifice *naturel*, résultant à la fois de la nature de l'esprit et de la nature de l'objet.

« Au demeurant, en dépit de cette « distension » immanente à son concept formel imparfait, l'idée de l'être offre à l'esprit une représentation fixe et subjectivement déterminée. C'est de quoi spécifier un esprit qui ne sera ni l'intelligence incréée proportionnée par un concept parfait, à la réalité de l'être par soi subsistant, ni l'intelligence créée, proportionnée par un concept parfait à la réalité de l'être contingent, qu'il soit forme pure ou forme matérialisée. Au terme de notre déduction, nous rencontrons ainsi la notion réelle de l'intelligence en soi. Comme son objet propre, à savoir la double réalité de l'être par soi subsistant et de l'être contingent, transparaissant dans le concept confus de l'être, l'intelligence en soi se révèle comme analogue de proportionnalité. Et l'on voit maintenant pourquoi et comment, l'objet spécificateur de l'intelligence en soi ne saurait être le divin ; pourquoi et comment il est la réalité conceptuelle de l'être distribuable par analogie dans les deux ordres de réalité, la divine et la contingente » (p. 93-96).

VII. — **L'intuition de l'être selon Rosmini.** — Nous nous demandions, p. 538, si certaine théorie néoscolastique sur l'être, *primum cognitum*, ne s'apparente pas étroitement avec celle de Rosmini. Pour éclairer cette insinuation, voici, fait par un disciple fervent, W. Lockhart, dans la *Vie d'Antonio Rosmini Serbati*, trad. fr., p. 458-460, l'exposé impartial de la pensée du Maître :

Rosmini partit de ce principe élémentaire du christianisme, confirmé par la tradition du genre humain, que l'homme a reçu de son Créateur une *lumière* appelée la *lumière de la raison*, parce que c'est grâce à elle que l'homme raisonne ; que cette lumière est *innée*, et que c'est seulement en vertu de cette lumière qu'il est

homme. Cette lumière ne peut être que la *vérité*, puisque la vérité seule peut éclairer l'esprit.

La vérité *est ce qui est*, elle est l'être dans son essence même. Dieu qui est la vérité subsistante, a dit à Moïse : « Je suis Celui qui suis ; dis aux enfants d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous ». Sans doute la vérité vue *naturellement* par l'homme n'est pas Dieu Lui-même ; autrement il verrait Dieu, ce qui est contraire à l'expérience et à l'enseignement de la Foi ; mais elle est *quelque chose* de Dieu et c'est en Dieu qu'elle réside ; elle est nécessaire, absolue, éternelle, immuable, infinie.

L'*être*, dont la vue intuitive constitue l'intelligence humaine, n'est pas une partie de l'homme ni une production de son esprit : indépendant de lui et infiniment supérieur à lui, il *resplendit* devant son intelligence.

On dit qu'il est l'objet de vision ou d'intuition, du verbe latin *intueor*, voir, parce que l'esprit humain le voit *directement*, par la volonté et l'action de l'Auteur suprême de la nature, en dehors de tout raisonnement, de tout jugement.

En tant que vu (*intuito*) par l'esprit humain, il est, par nature, *quelque chose de Dieu*, quelque chose qui *est en Dieu*. Voici les raisons de cette assertion.

En tant que vu naturellement, il n'est pas Dieu lui-même, autrement l'homme verrait naturellement Dieu, ce qui, ainsi que nous l'avons montré, serait contraire à la foi chrétienne, au témoignage de notre conscience, et, tout ensemble, de la conscience du genre humain tout entier.

Et cependant, si nous considérons l'*être* tel qu'il se manifeste naturellement à l'homme, nous verrons clairement qu'il est nécessaire, absolu, éternel, immuable, infini; et qu'il a une existence totalement indépendante, non seulement de l'esprit humain, mais de tout esprit créé. Mais ce qui est nécessaire, absolu, etc., ne peut être qu'en Dieu et ne peut appartenir qu'à Dieu. Est-ce donc en Dieu un accident ? Non, car en Dieu il n'y a pas d'accidents. Est-ce une partie de la substance divine ? Non, car la substance divine n'a pas de parties, puisqu'elle est une. Qu'est-il donc alors ? Il est *essentiellement* en Dieu ; en d'autres termes, l'essence de Dieu est telle que l'être, vu naturellement par l'homme, est en Lui.

N'est-ce pas en réalité l'opinion de tous les philosophes, n'est-ce pas une vérité évidente, que les *essences* des choses sont *éternelles*, *nécessaires* et *immuables* ?

Un triangle ne peut jamais avoir plus ou moins de trois côtés et de trois angles ; de même, deux et deux feront toujours quatre ; ou bien encore, il a toujours été obligatoire de rendre à chacun ce qui lui appartient, et l'ingratitude a toujours été un crime.

Où étaient ces idées avant que Dieu eût créé des êtres intelligents ? Très certainement en Dieu. Etaient-elles en Lui des accidents ? Non. Etaient-elles des substances ? S'il en est ainsi, nous devons conclure que Dieu est un cercle, un triangle, etc., et tout cela à la fois. A quelle conclusion nous arrêterons-nous, qui n'entraîne aucune absurdité ? Nous nous bornerons à conclure qu'elles étaient essentiellement en Dieu. Comment cela ? Le philosophe peut affirmer qu'une chose *est*, ou qu'elle *n'est pas* ; mais il ne peut pas toujours dire *comment* elle est. Il y a des mystères même dans l'ordre des vérités naturelles.

Cette intuition naturelle de la vérité ou de l'être constitue l'image et la ressemblance du Créateur, imprimée dans l'âme de l'homme. Car l'*être* vu dans toute sa plénitude est le seul objet de l'esprit de Dieu, l'*être* vu dans une certaine mesure, est le seul objet de l'esprit de l'homme. C'est une lumière qui émane du Verbe de Dieu Lui-même, selon la parole du Psalmiste : « Signatum est super nos lumen vultus Tui, Domine », « La lumière de Ton visage est imprimée en nous », et qui, éclairant l'esprit de l'homme, lui communique quelque chose de *divin*. Elle est éternelle, et comme, dans son union intime avec l'homme, elle fait de l'*intuition* qu'il en a un élément essentiel de la nature humaine, elle le rend immortel. C'est grâce à l'intuition de l'*être* que l'esprit humain peut parcourir le champ infini du savoir ; qu'il peut embrasser en un instant le passé, le présent et l'avenir ; qu'il peut anéantir les distances, et triompher ainsi du temps et de l'espace ; c'est d'elle qu'il tire cette puissance admirable d'invention qui découvre continuellement de nouvelles merveilles, dont chacune surpasse celle qui l'a précédée. Enfin, comme Dieu est infiniment saint, comme il aime la *vérité* ou l'*être* d'un amour infini, de

même l'homme, en aimant la *vérité* ou l'*être*, qui lui est naturellement présent, peut imiter la sainteté de son Créateur.

Après avoir ainsi établi l'ineffable dignité à laquelle Dieu a élevé l'homme en lui donnant l'intuition de l'être, Rosmini observa que l'idée de l'être est le fondement de toute science et de tout art ; et que, par conséquent, l'encyclopédie des sciences n'a d'autre objet que l'*être* vu naturellement et scientifiquement connu, c'est-à-dire par la *réflexion* bien conduite ; car la science est l'œuvre de la réflexion.

Si l'être que nous atteignons par intuition directe dans toute connaissance est *quelque chose de Dieu* et *essentiellement en Dieu*, comment prétendre en même temps que ce n'est pas Dieu par identité et comment en fin de compte éviter le panthéisme ? Il est de toute évidence que la nature intime des mystères nous échappe. Mais dans le cas présent ce n'est pas d'un mystère qu'il s'agit ; on nous met d'emblée en présence d'une contradiction manifeste : *quelque chose de Dieu* qui n'est pas Dieu, quelque chose qui est *essentiellement en Dieu* et qui cependant ne s'identifie pas à Dieu. L'antinomie est radicale et l'inintelligibilité positive : entre les deux termes de l'alternative, il faut nécessairement choisir et, si l'on veut écarter l'erreur panthéiste, le rejet de l'explication rosminienne s'impose. Le simple exposé qui précède suffit à justifier, sans qu'il soit besoin de chercher ailleurs, les condamnations dont cette théorie a été l'objet de la part de l'Eglise en 1887 (Denzinger-B., *Enchiridion*, n. 1891). Plaise au ciel que le même fond de pensée ne se retrouve pas dans les théories de tous ceux qui, à l'heure actuelle, croient découvrir dans toute appréhension et toute affirmation une référence à l'Absolu, ou une perception partielle de l'être total, un et indivisible, qui n'est qu'Etre !

VIII. — **Les vérités éternelles d'après S. Thomas.** — Nous avons donné en note à la p. 369-370, un court extrait d'un article du P. St. von Dunin-Borkowski, paru dans les *Stimmen der Zeit* d'octobre 1924, et qui traite *ex professo* le sujet : *Die « ewigen Wahrheiten » im System des hl. Thomas von Aquin*. Nous croyons opportun d'y joindre la traduction du texte complémentaire suivant (p. 32-34), dont l'utilisation en théodicée, pour la critique de l'argument tiré des vérités éternelles en faveur de l'existence de Dieu, nous paraît s'imposer :

« Le point de départ de S. Thomas est que la vérité au sens strict ne se trouve que dans l'intelligence, divine ou créée. Il n'admet donc pas la définition de S. Augustin : « est vrai ce qui est » : elle conviendrait tout au plus à la vérité qui est dans les choses ; or, celle-ci a déjà une relation essentielle à l'intelligence actuellement pensante. Le caractère de « vrai » passe de la pensée aux choses. La vérité dans l'intelligence est conditionnée par l'être de la chose, non par sa « vérité ontologique »...

La vérité est donc d'abord dans la pensée, ensuite seulement dans les choses et cela uniquement en tant que celles-ci sont prises dans leur relation à l'intelligence divine, considérée comme leur fondement. L'intelligence humaine ne reçoit pas des choses la vérité comme telle, mais elle la crée dans son jugement ; cette vérité, S. Thomas la poursuit avec une inflexible logique...

Sur cette base, S. Thomas établit sa thèse qu'aucune vérité créée ne saurait être éternelle. La vérité est dans l'entendement et notre entendement n'est pas éternel ; il ne peut donc y avoir de vérités éternelles ; elles ont toutes commencé. Ainsi, par exemple, la vérité « deux et trois font cinq », n'a de valeur éternelle que dans l'esprit divin. « On ne peut pas dire non plus, de tout événement actuel, écrit S. Thomas, qu'il était vrai de toute éternité qu'il serait vrai un jour. Cette « vérité » n'est qu'en tant que les choses sont précontenues comme futures dans leur cause, Dieu. *Mais de cette façon elles ne se distinguent pas de l'Essence divine* » (Ia P., q. XVI, a. 7).

S. Thomas se pose lui-même une objection fort subtile que nous développerons un peu pour la faire comprendre. « Si toutes les vérités, par exemple celles de la métaphysique, ont réellement commencé une fois et n'existaient pas auparavant, il y eut cependant toujours au moins *une* vérité, à savoir que de telles vérités n'existaient pas. Cela du moins était vrai d'une certaine vérité métaphysique ; cette vérité existait donc et pourtant n'existait pas d'après l'hypothèse » (Cf. *ibid.*, a. 7, ad 4). Et S. Thomas répond : « Avant qu'un esprit créé pensât des vérités métaphysiques, la proposition : « ces vérités n'ont aucune existence » n'était pas vraie, à moins qu'on ne la considère comme terme de la connaissance de Dieu, laquelle est identique à l'Essence divine ».

*Actuellement*, sans doute, il est permis de dire que cette proposition est vraie ; mais ce qui lui donne valeur de vérité, c'est notre intelligence et non point quelque être appartenant à un monde ontologique et métaphysique. Celui-ci n'avait aucune réalité en soi avant l'existence d'une intelligence créée ; il était « non-être » : « Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, in quantum apprehendimus non-esse ipsius ut præcedens esse eius ». Dans cette phrase se trouve la solution définitive. Actuellement, il est permis d'affirmer la non-existence de ces « vérités », parce que notre intelligence peut juger de sa propre existence et non-existence. Avant toute intelligence créée, les vérités métaphysiques n'avaient aucune espèce d'être créé, pas même métaphysique.

Selon S. Thomas, il ne faut pas dire que la multiplicité et le nombre des vérités créées se déduisent de leur propre essence. Les points de vue sous lesquels les idées nous apparaissent comme multiples, ne proviennent pas des choses : la multiplicité n'a son fondement qu'en Dieu. « Verum est in mente non in rebus. Unde omnia quæ fuerunt ab æterno, fuerunt vera per veritatem intellectus divini, quæ est æterna... Omnia illa quæ ab æterno dicuntur esse vera, non sunt alia et alia veritate vera, sed una et eadem divini intellectus veritate, ad diversas tamen res in proprio esse futuras relata ; et sic ex diversa relatione potest aliqua distinctio in illa veritate designari » (*De Pot.*, q. III, a. 7, ad 17 et 18).

En développant plus à fond son opinion, S. Thomas refuse évidemment aussi d'admettre l'immutabilité des vérités créées. Bien entendu, il ne prétend pas que la proposition : « deux fois deux font quatre » est sujette à changement, mais bien que la *vérité* de cette proposition est fonction d'une intelligence qui, étant finie, peut se tromper...

En réalité, nous nous trouvons ici en face de deux tendances diverses de l'École.

L'une appelle certaines propositions de mathématique, métaphysique et morale « vérités éternelles » non seulement en ce sens que leur immuable nécessité est fondée dans l'Essence divine et que toute intelligence créée doit les connaître de cette façon *si* elle les connaît ; mais encore en ce sens qu'elles auraient un être métaphysique propre, ayant une valeur déterminée valant pour toute intelligence.

Ainsi, elles sont éternelles non seulement dans la science divine identique à son Essence, comme le veut S. Thomas, mais encore en elles-mêmes, sans toutefois, évidemment, qu'elles soient indépendantes de Dieu. Selon cette manière de voir, il existe donc un être métaphysique réel, créé, c'est à savoir les essences des choses, qui comme telles sont connaissables à l'intelligence. A cet être appartient l'éternité parce qu'il est, de par sa notion, sans commencement et sans fin.

S. Thomas, lui, nie expressément et toujours cette thèse. Selon lui, l'imitabilité de l'Essence divine ne fonde pas un être métaphysique dont la réalité ou la valeur serait pour nous directement et de soi connaissable. S. Thomas se fait à lui-même l'objection : « Si l'on détruit les choses vraies ou moralement bonnes, il restera pourtant la vérité et l'ordre moral par lesquels les choses sont constituées vraies et bonnes » (i. e. il restera leur être métaphysique). Et il le nie : « La vérité qui demeure après la destruction des choses, n'est autre que la vérité de l'Intelligence divine » (*De Ver.*, q. I, art. 4, ad 3).

Et S. Thomas affirme aussi expressément que la proposition : « Il est vrai qu'une vérité n'a pas d'être », ne peut avoir d'être que dans l'intelligence. « Unde ad destructionem veritatis, quæ est in re, non sequitur nisi esse veritatis quæ est in intellectu » (l. c., q. I, a. 5, ad 2). Il nie aussi (l. c., a. 16 et ad 16) qu'en dehors de Dieu l'on puisse attribuer à quoi que ce soit une vérité éternelle. Qu'on se persuade donc d'une chose : S. Thomas ne reconnaît aucun monde en soi d'es-

sences métaphysiques subsistantes en dehors de leur existence dans un être pensant. Puis donc que nous ne voyons pas en Dieu ses « vérités nécessaires », et qu'elles n'ont aucune espèce « d'être en soi », c'est qu'elles n'existent, comme vérités créées, que toties quoties dans les actes finis de connaissance. Mais la vérité de ces actes de connaissance ne résulte pas de leur conformité à un être objectif en soi : un tel être n'existe pas. La raison de leur vérité est qu'en fait (logiquement, non psychologiquement, dans l'ordre de la connaissance consciente, ce qui serait de l'ontologisme) ils correspondent aux choses contenues en Dieu, en tant que celles-ci sont des imitations de l'Essence divine (1).

IX. — **Le Concept objectif.** — Nous avons à plusieurs reprises, au cours de cet ouvrage, attiré l'attention du lecteur sur l'importance, en Métaphysique, de la doctrine que l'on professe sur la nature et l'objectivité du concept : cf. p. e., p. 142 sq., 238-241, etc. : le présent livre est commandé par cette théorie capitale. Malheureusement nous avons dû la supposer connue par ailleurs, alors qu'en réalité elle est rarement, pour ne pas dire jamais, traitée dans les ouvrages de Logique et d'Epistémologie où on serait en droit d'espérer la trouver : les références que nous avons données p. 143, fourniront bien au lecteur quelques éléments intéressants pour se faire une idée de la question, mais on peut douter qu'elles le satisfassent pleinement. Or, voici qu'en attendant le travail considérable que promet aux *Archives de philosophie* sur ce sujet le P. G. Picard, le P. Roland-Gosselin faisant dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* d'avril 1925, la recension du livre de M. J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence*, vient de donner de la notion de concept-objectif-chose, formulée par ce philosophe avec plus d'intrépidité que de clarté, une critique qui nous paraît de tous points excellente, et de rappeler en quelques mots brefs, mais où se trouve tout l'essentiel, la doctrine authentique de S. Thomas à laquelle nous avons voulu nous tenir. Malgré la règle que nous nous étions imposée de clore notre documentation au 31 décembre 1924, nous croyons nécessaire de reproduire ici, avant de donner le dernier « bon à tirer » de notre premier volume, une page aussi instructive.

Par réaction contre la théorie, attribuée à Vasquez et à Descartes, du « concept objectif » et où il voit le germe de l'idéalisme, Maritain tend manifestement à réduire (je ne dis pas : à supprimer) le rôle joué dans la connaissance intellec-

(1) L'auteur, un peu plus loin (p. 35), résume ainsi la doctrine de S. Thomas sur la nécessité qui caractérise les principes premiers : « La nécessité subjective (Denknotwendigkeit) de ces principes est pour S. Thomas un fait de conscience. Nécessité qui va à reconnaître non seulement que nous ne pouvons les penser autrement, mais aussi que nous devons regarder leur réalité objective comme indépendante de notre pensée. Si donc, au point de vue même de S. Thomas, on lui demandait : la nécessité des premiers principes est-elle une nécessité subjective ou une nécessité objective (Seinsnotwendigkeit), il répondrait : *a*) en tant qu'ils expriment une vérité dans un jugement, ils sont nécessité subjective ; *b*) en tant qu'ils se trouvent en Dieu et identiques à l'essence divine, ils sont à la fois et indivisiblement nécessité subjective et objective ; *c*) en tant qu'objet de connaissance réfléchie (i. e. : « pourquoi me faut-il tenir ce jugement pour vrai, pour toujours valable, même indépendamment de la nature (Struktur) de mon intelligence, indépendamment aussi de mon acte présent de connaissance ? »), ils sont une nécessité objective. Et S. Thomas n'a jamais ajouté à cela qu'une seule explication : intelligence et choses ont entre elles une relation transcendentale dans l'être (weil Verstand und Dinge wesentlich auf einander angelegt sind) ».

tuelle par la ressemblance du concept avec la réalité (1). Et, pour y parvenir, il use simultanément de deux moyens : 1° Tout d'abord il affirme en termes absolus (trop absolus à mon gré) l'identité de l'essence considérée sous son mode d'existence réelle et de l'essence considérée sous son mode d'être intentionnel dans le concept ou verbe mental (2). 2° Puis il voit dans le concept, à la suite de Jean de S. Thomas, un pur signe *formel*, c'est-à-dire un signe qui fait connaître ce qu'il signifie sans être d'abord lui-même connu (3). — A ma connaissance ni l'un ni l'autre de ces principes de solution, au sens précis où les prend Maritain, ne peut se réclamer de l'autorité de S. Thomas d'Aquin (4). Mais en toute hypothèse, il me paraît impossible de vouloir les fondre en un seul. Si en effet le concept, le verbe mental est pur signe inconscient de l'essence qu'il fait connaître, comment l'identifier avec l'essence de la chose connue ? Il faut choisir, me semble-t-il, entre relation d'identité et relation de signe ; il faut choisir entre une intuition de l'essence conçue par l'esprit, laquelle serait intuition de la chose même par le fait de l'iden-

---

(1) *Op. cit.*, p. 20, 32-34, 66, 99-101, 300. [Les notes qui suivent sont toutes du P. Roland-Gosselin].

(2) *Op. cit.*, p. 19 : « Le cercle est identiquement ce qu'il est comme cercle.... dans la roue et dans mon esprit. C'est une seule et même nature humaine qui existe hors de mon esprit dans Pierre et qui existe dans mon esprit comme objet connu. Autrement dit ce que les scolastiques appelaient le terme *quod* de l'appréhension intellectuelle, *le terme immédiatement atteint par l'intelligence au moyen du concept, ce n'est pas une image ou un portrait de la chose, ni une forme vide, c'est la chose même qui est à la fois dans la chose pour exister et dans le concept pour être perçue* ». — P. 100 : « Et ainsi ce qui est vu dans le concept, ce qui est atteint par l'acte d'appréhension intellectuelle, il n'y a pas lieu de se demander, si cela *ressemble* à la chose, *c'est la chose elle-même :* non pas certes la chose dans son existence actuelle et concrète... mais la chose comme nature ou quiddité... ce n'est donc pas à une effigie que nous avons affaire, c'est à la nature même qui est dans la chose ; ce n'est pas à une représentation, c'est à une présence ; ce n'est pas à une copie, c'est à un original ». — P. 326 : « ...Ce que l'intellect atteint ainsi audedans de lui, ce n'est pas l'idée, c'est la chose même, par le moyen de l'idée, la chose dépouillée de son existence propre, et *transportée en lui, transférée elle-même* (non souligné par l'auteur) dans son immatérialité à lui... » — P. 327 : « car la chose est *la même* dans le réel et dans le concept, s'il s'agit de son essence ... » — Dans le chap. II, les expressions sont plus nuancées et l'auteur donne tout son soin à l'explication du deuxième moyen dont il se sert : le signe et l'être intentionnel. Mais alors, après avoir écrit, ce qui est très exact : « D'autre part, dans l'ordre intentionnel et en tant même que similitude, elle est (la species expressa) le vicaire de l'objet », Maritain commente : « ou plus exactement elle est l'*objet lui-même comme signe* ». Faut-il comprendre que l'objet est signe (mais de quoi le serait-il ?), — ou que le verbe, en tant que signe (de l'objet ?) est l'objet lui-même ?

(3) *Op. cit.*, p. 33, 56 sq., 100.

(4) Je ne puis justifier ici cette affirmation comme il conviendrait. Il est toutefois certain que la distinction du signe *formel* et du signe *instrumental* ne se rencontre nulle part dans les œuvres de S. Thomas. Jean de S. Thomas, qui ne me paraît pas d'ailleurs être l'auteur de cette distinction, ne cite aucun texte de S. Thomas et son exégèse des passages où il veut malgré tout l'appuyer est très laborieuse (cf. *Phil. Nat.* I, *Logica*, 2a P., q. 22, a. 1 et 2). Quant à l'identité de l'essence sous ses deux modes d'être, certaines affirmations de S. Thomas peuvent paraître y prêter, et elles y prêtent en effet, mais avec des restrictions dont Maritain ne semble pas tenir suffisamment compte. Chaque fois, par exemple, que S. Thomas parle du verbe mental et de son rapport avec la chose *connue*, il les distingue nettement et il les met en relation de ressemblance, non pas d'identité. C'est ainsi que pour lui (cf. infra), le concept est *primo et per se intellectum*, tandis que la chose n'est connue que par et dans cette intellection, en raison du rapport de ressemblance qui unit l'un à l'autre. — Voir aussi, par exemple : *De Ver.*, q. VIII, a. 11 ad 5m, ad 4m.

tité, et une intuition immédiate de la chose par le fait du concept pur signe, inaperçu lui-même de l'intelligence. Maritain écrit pourtant et cette phrase résume très bien l'ensemble de ses explications (p. 327) : « Qu'est-ce donc en définitive que le concept ? C'est la chose même, la nature intelligible reçue des sens, grâce à l'abstraction et portée par l'esprit au-dedans de lui, au suprême degré d'immatérialité, — mais en tant que pure tendance spirituelle, en tant que *pur moyen* ou *pur signe*, grâce auquel cette même nature intelligible est saisie immédiatement comme *objet*, indépendant en lui-même de tel ou tel mode d'exister et de notre acte même de connaître ». Il y a là une confusion que je ne puis éclaircir. Si le concept est la chose même, et intelligible, de quoi peut-elle être le pur signe ? Comment cette même nature intelligible a-t-elle besoin d'être pure tendance spirituelle pour être elle-même saisie comme objet ? Est-elle donc à la fois pur signe et objet signifié ? et pur signe afin de s'identifier à l'objet ? (1).

A ce conflit de notions où je me perds, Maritain me laissera préférer ces textes si clairs de notre commun Maître : « *Id autem quod est per se intellectum non est res illa cujus notitia per intellectum habetur*, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intellegentem... cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectæ per quam informatur intellectus ad intelligendum (i. e. species impressa). Hoc ergo est *primo et per se intellectum quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta*, sive illud sit definitio, sive enuntiatio. Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius » (*De Pot.*, q. IX, a. 5). « Quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt. *A re quidem intellecta*, quia res intellecta est interdum extra intellectum ; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu ; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem ; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat... Hujusmodi ergo conceptio sive verbum qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur et aliud repræsentat. Oritur quidem ab intellectu : est vero similitudo rei intellectæ » (*Ibid.*, q. VIII, a. 1). Et c'est toujours pour S. Thomas, la ressemblance du verbe à la chose dont il se distingue (la ressemblance et non pas l'identité) qui rend raison de son objectivité : « Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat » (*I Contra Gentes*, c. 53). L'on voit aussi que cette « intentio intellecta », que ce verbe « per se et primo intellectum » ne peut satisfaire à la définition du signe formel.

On le voit aussi, dirons-nous à notre tour — et nous nous plaisons à conclure par ce dernier mot : en dehors de cette notion de concept objectif, qui est complètement la nôtre, le problème de l'analogie n'a plus aucune portée métaphysique, pour ne pas dire n'a plus aucun sens ; cette notion une fois admise d'autre part — et c'est la seule qu'entendent nos contemporains, comme S. Thomas — l'intuition abstractive devient absurde, mais le problème critique a un sens et se pose.

X. — **L'idée de néant d'après M. Bergson.** — Etant donnée l'importance que la critique de l'idée de néant a dans la philosophie de Bergson, il ne sera pas inutile, croyons-nous, d'ajouter quelques précisions à ce que nous avons écrit plus haut, p. 312 sq., sur ce sujet.

1. L'idée de néant peut avoir trois significations très différentes, selon qu'il s'agit :

---

(1) *D'après S. Thomas, tel que je le comprends, dire que l'essence connue est* dans l'esprit selon son être *intentionnel*, signifie simplement que l'essence est dans l'esprit sous la forme d'une relation de ressemblance. Cette relation *n'est pas identique à l'essence* à laquelle elle se réfère et elle est à la fois, dans le même acte, formée et *connue* (*per se primo*) par l'intelligence, afin que l'objet, c'est-à-dire l'essence, soit, en elle et du même regard, connue.

*a*) du néant partiel ou RELATIF, qui est la négation de tels êtres individuels ou de telles catégories d'êtres ;

*b*) du néant universel ou ABSOLU, *secundum quid*, qui implique la négation de tout l'univers contingent, de toute créature ;

*c*) du néant ABSOLU *simpliciter*, qui serait la négation de tout l'être, y compris Dieu.

Nous concédons sans réserve à M. Bergson que ce dernier sens est absurde et que la négation de tout l'être, allant jusqu'à celle de l'être nécessaire est une pseudo-idée, un cercle carré impensable. De même encore, et par voie de conséquence, nous concédons qu'une question comme celle-ci : « Pourquoi y a-t-il de l'être ? Pourquoi le monde et Dieu existent-ils ? » est une pseudo-question, complètement dépourvue de sens. Elle revient en effet à confondre être contingent et être nécessaire et à se demander en dernière analyse : « Pourquoi l'*Ens a se* existe-t-il ? » ce qui est évidemment absurde. Si Bergson n'avait jamais voulu dire que cela, ses longs développements eussent enfoncé une porte ouverte : on n'aurait cependant pu que l'approuver.

Mais si l'idée de néant absolu *simpliciter* est une pseudo-idée, il n'en va pas du tout de même de l'idée de néant absolu *secundum quid*, qui est celle du néant de la créature et qui seule nous a occupés, lorsque nous avons, p. 313, pris à partie la théorie bergsonnienne du néant. Nous l'avions déjà noté peu auparavant en discutant l'analogie du P. Valensin, p. 285 sq., et nous n'avons eu ensuite qu'à faire une application de cette distinction au cas de Bergson. Les deux sens sont essentiellement différents et si le néant de Dieu est bien en effet impensable, le néant de toute la créature ne l'est en aucune façon : on ne saurait le déclarer inintelligible qu'à la condition de nier l'idée de contingence et d'identifier l'être de l'Univers avec l'être nécessaire. Une pareille position est non moins absurde que la première. Or c'est précisément celle que tient M. Bergson.

Abusé par ce faux point de départ psychologique, qui lui fait expliquer, nous l'avons vu, toute négation par un *remplacement*, et d'autre part manquant à distinguer le contingent du nécessaire, ou plutôt confondant l'idée de *tout* l'être avec celle de l'Univers, Bergson est amené logiquement à identifier cet Univers avec l'être nécessaire et à déclarer sa négation inintelligible : la non-existence du tout qu'est le monde créé devient ainsi, pour lui, une pseudo-idée. Mais c'est là une pseudo-affirmation parfaitement arbitraire et de tous points fausse, d'où ne peuvent que s'ensuivre nombre de graves erreurs : ainsi manifestement le problème vrai de la création n'a plus de sens, le panthéisme se trouve implicitement, sinon explicitement posé, et le vrai Dieu rendu impossible, etc., etc.

Qu'après cela M. Bergson proteste, comme nous l'avons rapporté, p. 315, qu'il ne tend nullement à nier l'existence d'une cause transcendante, mais qu'il vise seulement à démolir la conception spinoziste de l'être, il faut lui en donner acte ; mais cela ne prouve pas du tout que sa tentative ait réussi, à savoir, que sa théorie du néant laisse possible la distinction de la cause transcendante d'avec son effet, et que sa critique, si elle était fondée, ne ruine, avec le Dieu de Spinoza, toute notion du vrai Dieu. « La réalité qui se suffit à elle-même, dit-il dans l'*Evolution créatrice*, p. 312, n'est pas nécessairement une réalité étrangère à la durée » ; d'autre part cette réalité qui se suffit est la réalité mouvante du monde, étrangère à toute catégorie de substance, et dépourvue de permanence, mais telle, d'après Bergson, qu'elle ne se peut nier sans contradiction. La conséquence s'impose; le monde est nécessaire, et *a se*. Placer au centre de l'Univers comme lui

étant immanente, une source d'où il émane, un foyer d'où jaillit d'une façon continue le flux du réel, ne fait rien à l'affaire. Cette source, supposée immanente à tout le réel donné et principe de sa suffisance dans l'être, est, en même temps que les mondes qui sourdent d'elle « comme les fusées d'un immense bouquet » (*ib.*, p. 270), soumise à la durée. Mais celle-ci est essentiellement mouvement. Alors plus d'acte pur possible, plus de transcendance vraie ; la cause participe l'imperfection de l'effet, tandis que l'effet participe la nécessité absolue de la cause : l'une et l'autre s'identifient dans l'être et se suffisent dans l'être, — c'est le panthéisme au sens strict.

2. Le néant étant la négation d'une réalité (d'essence ou d'existence), il ne peut donc se penser comme une réalité positive : cela est de toute évidence et cela encore, il faut le concéder à Bergson. Mais qui a jamais soutenu le contraire ?

Le concept objectif de néant, néant partiel, ou néant universel *secundum quid*, est un concept négatif. Or un concept négatif équivaut toujours à un jugement implicite ; en tant que tel, il a une valeur non pas représentative d'une réalité, mais significative d'un jugement en vertu duquel l'esprit supprime telle ou telle réalité positive. En d'autres termes, un concept négatif désigne toujours une pensée complexe, et non une appréhension simple. Ainsi s'explique aisément que le néant absolu *secundum quid*, qu'implique la création de l'Univers, c'est-à-dire le néant du Tout qu'est l'Univers créé, n'est pas *un* néant de pensée, une pseudo-idée, une contradiction. Il équivaut en effet à un jugement qui peut n'être pas du tout absurde, puisqu'il porte sur une réalité positive dont la non-existence est absolument possible dans son universalité et n'entraîne aucune contradiction. C'est une idée complexe ayant valeur de jugement vrai, — dont au reste la formation ne saurait du tout s'expliquer par le seul *remplacement*, à moins de confondre sensible et intellectuel et de nier toute idée abstraite, comme nous l'avons expliqué dans notre texte, p. 314.

# ADDENDA ET CORRIGENDA

P. 17, n. 3, l. 1, *post* « Sed si in se », *adde :* « spectatur, ».

P. 26, n. 2, l. 3, *loco* « ὐντολογία », *lege :* ὀντολογία.

P. 28, n. 1, *loco :* « (2) *Disput. Metaphys.* 1, q. 2 », *lege :* (1) *Disput. Metaphys.* I, s. 2.

P. 33, n. I, in fine, *post :* « a écrit d'excellentes considérations », *adde :* « , — et mieux encore ROUSSELOT, *Intellectualisme de S. Thomas*, p. 95 sq. ».

P. 60, n. 2, in fine, *post :* « penitus amplectimur », *adde :* « et optima quæ habet P. Romeyer in *Archives de philosophie*, Vol. II, cah. 2, p. 17-22 ».

P. 73, l. 11, *post* « c'est en renonçant au panlogisme », *adde :* (2). Et *post* notam *ipsam :* « (2) *La notion du nécessaire*, p. 176 », *adde :* « Le P. ROUSSELOT, *Intellectualisme de S. Thomas*, p. 118, montre très bien comment le panlogisme répugne à la philosophie thomiste. »

P. 173, l. 6, *loco :* (2), *lege :* (1) ; l. 15, *loco :* (3), *lege :* (2) ; l. 20, *loco :* (1), *lege :* (3).

P. 248, l. 6 ante calcem, *loco :* « en puissance, à l'être », *lege :* « en puissance à l'être ».

P. 265, Sholion, l. 6, *loco :* « huic quæstioni affirmative repondet », *lege :* « priori membro affirmative respondet ».

P. 311, l. 9, *loco :* « vel partialis totalis », *lege :* « vel partialis, vel totalis ».

P. 337, n. 1, l. 1, *transpone* l. 1 et 2.

P. 340, n. 4, l. 4, *loco :* « quantifatif », *lege :* « quantitatif ».

P. 377, l. 2, *loco :* « perfctionis », *lege :* « perfectionis ».

P. 391, l. 7 et 8 sunt *transponendæ*.

P. 408, l. 10 et 11 ante calcem, pariter sunt *transponendæ*.

P. 417, in nota, l. 5, *loco :* « the manichæn », *lege :* « the manichæan ».

P. 424, in titulo thesis XIII, l. 1, *loco :* « babet », *lege :* « habet ».

P. 460, I^a arg., l. 14, *loco :* « etiam affirmari posset, ut cogitabile », *lege :* « , etiam affirmari posset ut cogitabile ».

P. 463, l. 18 et 19 sunt *transponendæ*.

P. 464, *loco* lin. 3 ante calcem : « Munnynck proteste vivement : on traite ce principe de pure tautologie ! », quæ est repetitio lineæ cujusdam superioris, *lege :* « de l'ordre intellectuel. Le principe trop légèrement proclamé tautologique ».

P. 481, l. 4, *dele :* « et aptitudinal ».

P. 530, n. 1, l. 4, *loco :* « cet objet dans l'ordre naturel peut... », *lege :* « La fin ultime de nos tendances naturelles peut... ». Et *loco* l. 6 et 7 : « et il restera toujours... suivre pour cela », *lege :* « sans être pour autant ce que la faculté de connaître atteint en toutes ses opérations ».

P. 533, l. 20, *post :* « l'ordre de la réalité », *adde* « existentielle ».

P. 537, nota, l. 6, *loco :* « chez saint Shomas », *lege :* « chez saint Thomas ».

P. 589, l. 5, *loco :* Et de ce fait », *lege :* « Et de fait ».
Nota, l. 3, *loco :* « a· est.. », *lege :* « ea est.. ».
Nota, l. 5, *loco :* « Au lieu de : en dehors, de Dieu connu » *lege :* « Mais au lieu de : en dehors de Dieu connu ». Et l. 8, *loco :* « Mais », *lege :* « De plus ».

P. 596, IV Compléments bibliographiques, 1, 11, *loco :* « BRETANO », *lege :* BRENTANO »; *loco :* « Aristoles », *lege :* « Aristoteles ».
Ibid., l. 5, *loco :* « t. I (1912), p. 231-281 », *lege :* « t. III (1914), p. 229-283 ».

P. 597, l. 17 ante calcem, *loco :* « voiler », *lege :* « violer ».

# INDEX ONOMASTICUS (1)



(1) Nous n'avons donné dans cette liste aucun renvoi aux auteurs indiqués à la *Bibliographie générale*, supra, p. 107-125, et nous n'avons relevé que les noms cités au cours de l'ouvrage.

# INDEX RERUM ALPHABETICUS

# INDEX RERUM SYNOPTICUS



## PROLEGOMENA

### DE METAPHYSICA IN GENERE

### CAPUT I

### Notio Metaphysicæ



### CAPUT II

### Divisio Metaphysicæ

## CAPUT III

## De Methodo Metaphysicæ



BIBLIOGRAPHIE GENERALE

# Liber Primus

# DE ENTE IN COMMUNI

---

## Pars Prima

## DE NOTIONE ENTIS UT SIC

---

### SECTIO PRIMA

### DE ENTE IN SE EJUSQUE ANALOGIA

### CAPUT I

### De ente in se spectato

## CAPUT II

### De relatione entis ut sic ad inferiora



## CAPUT III

### De analogia entis ut sic

## CAPUT IV

## De analogia primorum inferiorum entis



## CAPUT V

## De Ente rationis

# SECTIO SECUNDA

## DE PROPRIETATIBUS ENTIS



### CAPUT I

### De Unitate



### CAPUT II

### De Veritate

## CAPUT III

## De Bonitate

# SECTIO TERTIA

## DE PRIMIS PRINCIPIIS RATIONIS



### CAPUT I

### De Principio contradictionis



### CAPUT II

### De Principio rationis sufficientis

## CAPUT III

## De principio convenientiæ seu boni

# APPENDICES

ACHEVÉ D'IMPRIMER PAR
L'IMPRIMERIE SAINT-DENIS,
A NIORT, POUR GABRIEL
BEAUCHESNE, A PARIS,
LE 8 SEPTEMBRE MCMXXV,
EN LA FÊTE DE LA NATIVITÉ.

MÊME LIBRAIRIE

# Archives de Philosophie

Collection d'études techniques sur les diverses branches de la philosophie fournissant des matériaux à ceux qui s'intéressent aux problèmes de la pensée et donnant des résultats avec le détail des recherches; instrument de travail utile et sûr et comprenant, à côté des études de construction et de spéculation pure, des essais critiques et historiques, des notes, des publications de textes inédits, des traductions et commentaires de philosophes étrangers anciens et modernes, l'exposé d'expériences nouvelles...

Les cahiers sont vendus séparément, mais il est mieux de souscrire à la collection à cause des avantages sérieux consentis aux souscripteurs. Le prix de souscription à chaque volume (environ 600 pp.) est fixé à 36 francs pour la France, à 50 francs pour l'Étranger.

## VOLUME I

Cahier I. — **Études d'histoire de la Philosophie**, par J. Souilhé, P. Aubron, B. Romeyer, J. de Tonquédec, G. Picard, Aug. Valensin.
I vol. in-8 raisin, 7 fr. 50 ; *franco* ........................ 8 fr. 25

Cahier II. — **Le Problème critique fondamental**, par Gabriel Picard.
I vol. in-8 raisin, 8 fr. ; *franco* ........................ 8 fr. 80

Cahier III. — **Études sur Pascal (1623-1923)**, par R. de Sinéty, B. Romeyer, R. Jolivet, J. Souilhé, A. Bremond, J. de Blic et E. Joly.
I vol. in-8 raisin, 15 fr. ; *franco* ........................ 16 fr. 50

Cahier IV. — **Essai bibliographique des Pensées de Pascal**, par Albert Maire, bibliothécaire honoraire de la Sorbonne.
I vol. in-8 raisin, 18 fr. ; *franco* ........................ 20 fr. »

## VOLUME II

Cahier I. — **La solution spiritualiste du Problème moral**, par A. Bouyssonie.
In-8 raisin, 7 fr. ; *franco* ........................ 7 fr. 70

Cahier II. — **Bibliographie critique**, par P. Aubron, L. Aurel, J. Baron, J. Baumgartner, P. Descoqs, H. Ferrand, R. Jolivet, M. Nivard, R. Nodon, G. Picard, B. Romeyer, R. de Sinéty, J. Souilhé.
In-8 raisin, 28 fr. ; *franco* ........................ 30 fr. »

Cahier III. — **Pour l'histoire de la Philosophie grecque**, par M. Bouyges, A. Bremond, J. Souilhé, G. Horn.
In-8 raisin, 9 fr. ; *franco* ........................ 9 fr. 90

Cahier IV. — *Essai de psychologie linguistique.* **Le style oral rythmique, mnémotechnique chez les verbo-moteurs.**
In-8 raisin, 40 fr. ; *franco* ........................ 44 fr. »

## VOLUME III

Cahier I. — **Etudes de Psychologie et de Phylosophie scientifique**, par R. de Sinéty, J. Segond, J. Klein, R. Marchal, J. Pérez del Pulgar.
I vol. in-8 carré, 20 fr. ; *franco* ........................ 22 fr. »

Cahier II. — **Etudes sur Saint-Thomas** *(sous presse)*.

---

## BIBLIOTHÈQUE DES ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

**L'Intellectualisme de Saint Thomas**, par Pierre Rousselot (*). *Nouvelle édition* précédée d'une notice sur l'auteur et d'une Bibliographie. *Ouvrage couronné par l'Académie Française.*
I vol. in-8 carré (LXIV-260 pp.), 20 fr. ; *franco* ........................ 22 fr. »

**Essai critique sur l'hylémorphisme**, par Pedro Descoqs, professeur de philosophie au scolasticat de Jersey.
I vol. in-8 carré (415 pp.) 27 fr. ; *franco* ........................ 30 fr. »

IMP. LAFFRAY, 11 RUE D'ALENÇON, PARIS.